

فَلَا تَسْفِزْنَا إِلَّا مَنَاسِلَهُمْ

مكتبة
فتح الله خليف
مدرس الفلسفة
جامعة قطر

دار البحوث المصرية
تأسست ١٩٦٣ م



فَلَا تَنْفِرُوا الْإِسْلَامَ هِمْ

دست
فتح الله خليف
نيرسم النفسه
جامعة قطر

المشهور
دار الجامعة العربية
مكتبة ٢٢٦٦٥٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

الاجماع منعقد بين الباحثين منذ زمان طويل على أن ابن سينا والغزالي من أكبر فلاسفة الاسلام وأعظم ممثلين للفلسفة الاسلامية . أما فخر الدين الرازى فيأتى بعد الغزالي بحوالى مائة عام ليقف على رأس المائة السادسة بعد الهجرة مجددا من المجددين الذين يبعثهم الله كل مائة سنة ليجدد للأمة الاسلامية دينها . جاء على رأس المائة السادسة ليقوم بمهمة تجديد الدين والعلوم الدينية والعقلية جميعا من فقه وأصول وتفسير وكلام فلسفة .

وقد عكفت على دراسة هؤلاء الفلاسفة سنوات طويلة فى الاسكندرية وفى كمبردج بحثت فيها بعض الجوانب الفكرية الهامة التى أثاروها . وانى لأرجو ان أكون قد وضعت لبنة فى كل جانب من هذه الجوانب حتى نتضح المعالم الاساسية للبناء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فلاسفة الاسلام .

فتح الله خليف

محتویات الكتاب

مقدمة :

أين سينيا

الفصل الأول

أين سينال : الرجل وأعماله

۳	۱۳
۲	۱۲

الفصل الثاني

المذهب المشهور والمذهب المستور . . . ٢٧
وتقسيم ابن سينا للعلوم

الفصل الثالث

الحكمة الالهية أو الالهيات

٤٧	• • • • •	١- برهان ابن سينا على وجود الله
٥١	• • • • •	٢- الصفات الالهية
٥٥	• • • • •	٣- العناية الالهية
٦١	• • • • •	٤- النبي والنبوة
٦٤	• • • • •	٥- المقادير

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم

الفصل الخامس

- ١ - التعريف الأول ٨٥
- ٢ - التعريف الثاني ٨٧
- ٣ - التعريف الثالث ٩١

الفصل السادس

النفس النباتية

- ١ - التغذية ٩٧
- ٢ - النمو ٩٨
- ٣ - التوليد ٩٩

الفصل السابع

النفس الحيوانية

- ١ - الاحساس ١٣٠
- ٢ - الحواس الظاهرة ١٠٥
- ٣ - الحواس الباطنة ١٠٥

صفحة

الفصل الثامن

النفس الانسانية

- ١٢٥ . . . أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا
 ١٢٦ . . . وجود النفس
 ١٣٥ . . . التفكير
 ١٣٨ . . . ماهية النفس وعلاقتها بالجسم
 ١٤٢ . . . خلود النفس

الفصل التاسع

القصيدة العينية في النفس

- ١٤٩ . . . نص القصيدة
 ١٥٢ . . . الشك في صحة نسبة القصيدة العينية
 الى ابن سينا
 ١٥٩ . . . تحليل القصيدة العينية

صفحة

الفزالي

الفصل الأول

الفزالي : الرجل وأعماله

نشأته وحياته	٢٠٧
مكانة الفزالي ومنزلته في العلم	٢١٠
مؤلفات الفزالي	٢١٥

الفصل الثاني

الشك واليقين عند الفزالي	٢١٩
--------------------------	-----

الفصل الثالث

الحقيقة عند الفزالي	٢٣٣
---------------------	-----

الفصل الرابع

موقف الفزالي من علم الكلام	٢٤١
----------------------------	-----

الفصل الخامس

موقف الفزالي من الفلسفة	٢٤٣
-------------------------	-----

صنعة

الفصل السادس

موقف الغزالي من الباطنية ٢٥٩

الفصل السابع

موقف الغزالي من الصوفية ٢٦٥

مراجع البحث : ٢٦٩

فخر الدين الرازي

الفصل الاول

فخر الدين الرازي : الرجل وأعماله

- ١ - تباين الناس فيه ٢٧٣
- ٢ - اسمه ومولده ٢٨٢
- ٣ - ثقافته ٢٨٣
- ٤ - رحلاته ٢٨٦
- ٥ - صفاته وخلقه ٢٩٠
- ٦ - وصيته ووفاته ٢٩١
- ٧ - أعماله ومؤلفاته ٢٩٣

صفحة

الفصل الثانى

الفقه والاصول

- ١ - الفقه ٢٩٧
 ٢ - أصول الفقه ٣٠٠

الفصل الثالث

التفسير

- ١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازى . . ٣١٥
 ٢ - اعجاز القرآن ٣٣٧

الفصل الرابع

الكلام

- ١ - النقل والعقل ٣٤٥
 ٢ - موقف الرازى من علم الكلام ٣٤٧
 ٣ - وجود الصانع ٣٥٠
 ٤ - وحدانية الله ٣٥٤
 ٥ - الصفات ٣٥٧
 ٦ - الرؤية ٣٦٨
 ٧ - العرشية ٣٨٠
 ٨ - أفعال العباد ٣٨٢

الفصل الأول

ابن سينا : الرجل وأعماله

١ - حياته

٢ - مؤلفاته

الفصل الأول

ابن سينا : الرجل واعماله

حياته :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن علي بن سينا . ولد في أفشنة - وهي قرية مجاورة لبخارى (تقع بخارى الآن في جمهورية أوزبكستان السوفيتية) - عام ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م . ويتفق معظم المؤرخين على تاريخ مولده ماعدا ابن أبي أصيبعة الذي يذكر أنه ولد عام ٣٧٥ هـ . كان والده من بلخ (وتقع بلخ الآن في أفغانستان) ، ثم انتقل الى بخارى في أيام حكم الأمير نوح بن منصور حيث قام على ضيعة من ضياع بخارى اسمها خرميثن ، ولكنه سكن بأفشنة وأقام بها ، وكانت قريبة من مقر عمله ، بعد أن اختار منها زوجته سارة أو ستارة التي أنجبت له ولدين أكبرهما هو فيلسوفنا أبو علي ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك الى بخارى (١) .

ورغم أن ابن سينا نشأ في هذه المنطقة من بلاد المشرق التي تسمى تركستان الا أن الفرس يدعو في أن أصله فارسي كما يجزم الترك بأنه تركي (٢) . ونحن لا نستطيع أن نقع بشيء فيما يتعلق

(١) القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٤١٣ ، البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٢ ، ابن خلكان ، وفیات الأعيان ج ٢ ص ١٥٧ ، انظر أيضا Afnan S., Avicenna

(٢) يقول الأستاذ أحمد أمين في تصديره للكتاب الذهبي للمهرجان الاثني لاین سينا ص ١ ان ابن سينا كانت تتنازعه عصبیات مختلفة لأسباب مختلفة . فلما أن ولد في تركستان قيل انه تركي فأقام الأتراك له مهرجانا ، ولأنه أقام بفارس له الفرس ، ولأنه تشف ثقافة عربية تمصب له العرب ، ويذهب الدكتور

بعنصر ابن سينا ، لأنه ليست لدينا معلومات منصفة عن عنصره .
غير أنه من الثابت أن ابن سينا نشأ تحت ظل حضارة اسلامية
صرف لا تعرف للعنصرية معنى ولا تقيم لها وزناً ، ولم يكن
للتترك ولا للفرس ازاء هذه الحضارة الزاهرة أى تمصب يمتد به .
ولما كان أبو ابن سينا من الحكام فقد استطاع أن يوفر له
تعليماً مثالياً بالنسبة الى ثقافة ذلك العصر . فأحضر له والده
معلم القرآن ومعلم الأدب . وفى سن العاشرة كان ابن سينا قد
أتم حفظ القرآن وأتى على كثير من كتب الأدب ، فقد كان نضجه
العقل والجسمى مبكراً وسريعاً حتى فرغ من تحصيل جميع العلوم
والمعارف من لغة وفقه وحساب وهندسة ومنطق وفلسفة بجميع
أجزائها وطب وهو فى سن الثامنة عشر .

وقد قص علمنا ابن سينا بنفسه تفاصيل تعليمه وكتب بيده
تاريخ حياته ، وترجم لنفسه وشرح أحواله فى مقالة أدبية رائعة
الا أنه لم يكملها ، وقد أكمل أبو عبيد الجوزجاني تاريخ حياة
الرئيس حتى مماته . وكان هذا الجوزجاني تابعا لابن سينا ،
التقى به فى جوريجان عام ٤٠٣ هـ ، ولم يفارقه بعد ذلك أبداً ،

عفتان الى اثنا لا نستطيع أن نعرف الاصول التى اتعبر منها والد ابن سينا ،
بأنه ليس هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأنه من أصل عربى . لأن الغالبية العظمى
من سكان بلاد ما وراء النهر كثفوا حتى عصر ابن سينا وواتسده من الفرس .
ويرجع الدكتور عفتان تبعاً لذلك بأن أصله فارسى ، لا سينا وأن ابن سينا قد
تجنب عن قصد الاتصال بالحكام الترك وقصر اتصالاته على الحكام الفرس .
كذلك فإن والده ابن سينا واسمها ستارة ترجع أصله الفارسى من جهة الام على
الأقل . لأن كلمة ستارة كلمة فارسية خالصة بمعنى النجمة

حتى أنه كان يدخل السجن معه . وكان الجوزجاني من معبي
الحكمة وطلابها ، فسمى الى الرئيس عندما علم به (١) .

ويذكر ابن سينا في ترجمته لحياته أنه بعد أن أتم حفظ
القرآن ودراسة الأدب أرسله والده الى رجل يعلمه الحساب ، وكان
هذا الرجل بقالا ، ولكنه كان عليما بالحساب . ثم درس ابن سينا
الفقه وطرق البحث والمناظرة ، وقرأ التصوف وقال عن نفسه
انه كان من أجود السالكين .

وكان أبو ابن سينا من الشيعة الاسماعيلية ، وكذلك كان
أخوه ، واستمع ابن سينا الى مناقشات والده وأصحابه في التشيع
ولكنه لم يقبل على آراء الشيعة كما يقول هو نفسه (وكانوا ربما
تذكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله
نفسى) (٢) .

(١) يذكر البيهقي أن أبا عبد الواحد الجوزجاني كان من خواص ابن سينا
وندائه وخدمه ، ويذكر أيضا أنه أمان ابن سينا على جمع كتاب الشفاء كما
فسر مشكلات كتاب القانون وشرح رسالة حي ابن يقظان ، وقال أيضا أنه لم يكن
من تلامذة ابن سينا النابيين ، انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) ابن أبي أصيبعة . طبقات الأطباء ص ٤٣٧ . وكما اختلف المؤرخون
حول أصل ابن سينا فقد اختلف العلماء أيضا حول عقيدته . فقد كتب على بن
شيخ فضل الله الجيلاني رسالة بعنوان « توفيق التطبيق » يثبت فيها أن ابن سينا
من المسلمين ومن أكابر علماء الإمامية الاثني عشرية ، ويذكر مؤلف الرسالة بأن
الدافع له على كتابة هذه الرسالة هو ما وقع في مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ من
حديث عن بعض العلماء والحكماء في مجلس بعض السادات الكرام انتهى الى ذكر
الشيخ الرئيس والاختلاف حوله ، إذ نسب البعض الى الكفرة والزنادقة ، وأضافه
بعضهم الآخر الى أهل السنة ، وجعله فريق ثالث من الزيدية . ومن ثم سأل أحد
الحاضرين صاحب « توفيق التطبيق » عن حقيقة الحال في شأن الشيخ الرئيس ،

ثم حدث أن وفد الى بخارى رجل اسمه أبو عبد الله الناتلى (١) كان يدعى المتفلسف ، ونزل هذا المتفلسف فى دار ابن سينا ليعلمه شيئا من الفلسفة . فبدأ على الناتلى بكتاب ايساغوجى ، وهو كتاب فى المنطق لفورفورىوس . ولكنه أدرك أن الناتلى لم يكن عليمًا بدقائق المنطق ، وذكر ابن سينا أنه كان يتصور المسائل المنطقية غيراً من أستاذه ، وكثيراً ما يهر أستاذه بمعرفته بدقائق المنطق وتفصيلاته . وتولى ابن سينا بعد ذلك قراءة كتب المنطق وشرحها بنفسه حتى أتقن هذا الفن ووقف على دقائق هذا العلم . ثم شرع بعد ذلك فى دراسة كتاب اقليدس المسمى (أصول الهندسة) على الناتلى أيضاً . ولكنه لم يقرأ عليه سوى خمسة أو ست أشكال فى أول الكتاب ، ثم تولى بعد ذلك حل بقية الكتاب بأمره بنفسه .

وتحادر الناتلى بخارى فأخذ ابن سينا فى دراسة العلم الطبيعى والالهى ، وانفتحت عليه أبواب العلم فخرج على الطب فدرسه ونبغ فيه فى مدة قصيرة ، لأن الطب كما يقول ليس من العلوم الصعبة ، وأتقنه حتى (أصبح فيه عديم القرين فقيد المثل ، واختلف فيه فضلاء هذا الفن وكبرأؤه يقرؤن عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة) (٢) وتولى علاج المرضى وكان

فاجابه بما يقيد أن فيلسوفنا كان من الامامية ، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والامام فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من الهيات كتاب الشفاء ، الدكتور مصطفى حلمى « ابن سينا والشيعية » ، الكتاب الذى ص - ٧٤ - ٧٥ -

(١) يذكر البيهقى أن أبا عبد الله الناتلى كان مستفيد من تلميذه فى الهندسة كما كان ابن سينا يهره بمعرفته بدقائق المنطق . تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٧-٣٨ .
(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .

يمالجم (تأديباً لاتكسباً) (١) أى كان يمالج المرضى دون أن يتقاضى منهم أجراً .

وتوفر ابن سينا على الدرس وانقطع للعلم ، فلم ينام ليلة واحدة بطولها ولا اشتغل فى النهار بغير العلم (٢) . وفى خلال هذه المدة لم ينقطع عن دراسة الفقه وجميع أجزاء الفلسفة وكانت له طريقة خاصة فى فهم القضايا والحجج ، ذلك أنه كان يرتب المسألة التى يريد فهمها على شكل قياس ، ويجتهد فى إيجاد الحد الأوسط واستكشافه ، لأنه كان يعتقد أنه لا يمكنه فهم المسألة الا اذا عرف الحد الأوسط . وكان يجهد نفسه فى ذلك ، فأحياناً يقع على الحد الأوسط بعد طول عناء ، وأحياناً أخرى يئس من ذلك فيقوم الى الجامع فيتوضأ ويصلى ويتجه الى الله داعياً أن يوفقه ويفتح عليه مغاليق المسألة ، ثم يأوى الى فراشه فيفتح الله عليه فى المنام ما انطلق عليه فيستقيظ فى الصباح ويتصدق على الفقراء حمداً لله على ما أنعم عليه من نعم (٣) .

ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل جميع العلوم وهو فى سن السادسة عشرة ووقف على تفصيلاتها ودقائقها وأغراضها ، ولكن علماً واحداً قد استعصى عليه فهمه وهو علم ما بعد الطبيعة . فقد قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ولكنه لم يفهم منه شيئاً ، وأعاد قراءته أربعين مرة حتى حفظه عن ظهر قلب دون أن يفهمه . وفى يوم من الأيام ذهب الى السوق فعرض عليه دلال كتاباً صغيراً فى أغراض ما بعد الطبيعة ، فردّه ابن سينا ردمتبرم قائلاً : لا فائدة من هذا العلم . فقال له الدلال : اشتر منى هذا الكتاب

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤٥١ .

(٣) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤١٥ .

فان ثمنه رخيص وأنا أبيعك لك بثلاثة دراهم لأن صاحبه محتاج الى ثمنه ، فاشتراه منه ، فاذا هو كتاب الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة . ويذكر ابن سينا أنه أسرع الى بيته وقرا هذا الكتاب فانفتح عليه ما استغلق . ويقول أنه فهم كتاب ما بعد الطبيعة فى الحال — لأنه كان يحفظه — بمجرد أن قرا كتاب الفارابى . وقد فرح ابن سينا لذلك وتعبدق كثيرا على الفقراء (١) .

وكتاب الفارابى هذا كتاب صغير لا يشرح ما كتبه أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة بل هو فهرست فقط لكتاب أرسطو . وربما كان كل ما أفاده ابن سينا من كتاب الفارابى هو ترتيب المسائل وجمعها بعضها مع بعض . ويبدو أن ذلك هو ما كان يحتاج اليه . وحدث بعد ذلك حادثة جديدة بالذكر ، ذلك أن الأمير نوح ابن منصور مرض ، وراح الأطباء فى علاجه ، فجرى اسم ابن سينا فى حضرة الأمير ، فأمر بإحضاره ليشارك الأطباء المشورة والعلاج ، فعرض وقام على علاج الأمير حتى شفى . وتقرب منه ثم استأذنه بعد ذلك فى أن يدخل مكتبة القصر ، فأذن له الأمير . وكانت مكتبة ضخمة يصفها ابن سينا فيقول : دخلت داراً ذات بيوت (أى حجرات) كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل (أى اليونانيين) وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط وماكنت رأيت من قبل ، ولا رأيت أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٥ ، طبقات الأطباء ص ٤٣٨ ، تاريخ حكماء

وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه ، (١) .

وقد اتفق أن وقع لهذه الدار بعد ذلك حريق اتى على كل ما فيها من الكتب فاتهم ابن سينا بانه دبر هذا الحريق حتى ينفرد بهذا العلم الذى قرأه فى هذه الدار وينسبه الى نفسه (٢) .

ويحدثنا ابن سينا أنه فرغ من تحصيل كل هذه المعارف والعلوم وسنه ثمانية عشر عاما . ولكن العلم لم ينتج فى ذهنه الا بعد أن بلغ مدارك الرجال ، واكتسب الخبرات فى الحل والترحال .

بدأ ابن سينا أسفاره بعد أن اضطريت أمور الدولة السمانية ، وبعد أن مات والده وسنه اثنتان وعشرون سنة ، فخرج من بخارى الى كركانج ، وكان يلبس الصيلسان ، وهو زى الفقهاء فأكرمه صاحب خوارزم وقرر له راتبا شهريا يقوم به . وانتقل بعد ذلك الى جرجان وخراسان وقصد الامير قابوس فادرم وفادته . ولما أسر الامير قابوس وسجن غادر الى دهستان ومرض بها مرضاً صعباً ، فغادر الى جرجان ، واتصل به أبو عبد الله الجوزجاني ويبدو أن ابن سينا قد ضاقت نفسه فى هذا الوقت وشعر بالأسى لفقده الوظائف السلطانية ، وقد عبر عن هذه الحال منشداً :

لما عظمت فليس مصر واسمى لما غلا ثمنى عدمت المشتري

وقد وقف ابن سينا عند هذا الحد من قصة حياته وروايته عن نفسه وتولى الجوزجاني بعد ذلك ترجمة بقية حياته (٣) ، وأهم ما ذكره الجوزجاني عن الشيخ الرئيس هو ذكر مؤلفاته

(١) طبقات الأطباء ص ٤٣٩ .

(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٦ .

(٣) طبقات الأطباء ص ٤٤٠ .

مرتبة ترتيباً زمنياً ، وذكر تنقلاته من قصر أمير الى قصر آخر حتى تقلد الوزارة مرتين لشمس الدولة فى همدان • وقد عانى ابن سينا كثيراً من الدسائس والفتن التى كانت مستمرة بين أمراء ذلك العصر حتى أنه تعرض للتشريد والنهب والسجن والطرده من الوظائف السياسية (١) • وهو رغم هذه الحياة السياسية المتقلبة لم ينقطع عن الكتابة والدرس والتأليف • كان يبدأ مع تلاميذه فى أول الليل ، يملئ عليهم الكتب دون أن يحضره كتاب • وكان يستعين هو وتلاميذه على السهر والعمل بالشراب وبعد أن يفرغوا من الدراسة ترفع الكتب والأقلام ويأمر باحضار المنقيات والجوارى وآلات الطرب وأقداح الشراب (٢) • وفى الصباح يذهب الى الوزارة يصرف أمورها • وهكذا كانت حياة ابن سينا مقسمة بين العلم واللهو والوظائف السياسية •

وفى آخر حياته كثرت عليه الأمراض ، وحاول بعض خدمه التخلص منه لنهب أمواله ، وشعر هو بضعف صحته ، وعرف أن قوته قد سقطت فامتنع عن مداواة نفسه حتى أدركته المنية عام ٤٢٨ هـ بهمدان •

هذا هو موجز لتاريخ حياة الشيخ الرئيس • قصر الشيخ بنفسه جزءاً منه ، ثم تولى تابعه وصديقه أبو عبيد الجوزجاني

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٧ - ٤٢٥ ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٠ - ٧٢ ، طبقات الأطباء ص ٤٤٠ - ٤٤٥ •

(٢) يقول البيهقى « كان يجتمع كل ليلة فى داره طلبية العلم ، وأبو عبيد يقرأ من كتاب الشفاء نوبة ، ويقرأ المصنوع من الكتاب نوبة ، وابن زيلة يقرأ من الاشارات نوبة ، ووبهيتيار يقرأ من الحاصل والمحصل نوبة ، فاذا فرغوا حضر المفنون واشتغلوا بالشراب ، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار » تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٢ ، وانظر أيضاً « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » للاستاذ محمد محمود الحضرى ، الكتاب الذهبى ص ٥٢ - ٥٩ •

بقية روايته • ويجدر بنا أن نقف قليلا لتأمل هذه الحياة العافلة بضروب النشاط المختلفة المتباينة المتعارضة ١٠ فابن سينا - كما رأينا - فقيه وفيلسوف وصوفى وطبيب وعالم رياضية وفلك ولغة • وهو شاعر أيضاً ، ومن أروع ما نظم في الشعر قصيدته العينية في النفس التي سنتناولها بالدراسة في هذا البحث • وكانت هذه العلوم والفنون تمثل ثقافة العصر الذي يعيش فيه ، وعى ابن سينا ثقافة عصره وساعده ذلك على عدة أمور ١١

أولاً : نشأ في أسرة استطاعت أن توفر له الفراغ الكافي لتحصيل العلم ، بل ان والده - كما رأينا - كان يستضيف العلماء والفلاسفة في بيته ليقوموا على تثقيف ابنه • ولكن ابن سينا لا يعترف باستاذية أحد عليه ، فقد تولى تثقيف نفسه بنفسه ، وقد أشرنا الى ذلك عندما عرضنا لأحواله مع الناتلي •

ثانياً : عاش ابن سينا في فترة ييسر له فيها الحصول على الكتب المترجمة عن اليونانية والمؤلفة من قبل في الفلسفة وأداب اللغة • ومن المعروف أن ترجمة التراث اليوناني الى اللغة العربية قد بدأت في منتصف القرن الثاني من الهجرة تقريباً • وفي أواخر القرن الثالث كانت حركة الترجمة قد بلغت ذروتها وتم نقل معظم التراث اليوناني في الطب والفلك والهندسة والفلسفة وخاصة كتب أرسطو وبعض كتب أفلاطون ، وكثير من التفسير على هذه الكتب (٢) • وقد وعى ابن سينا من غير شك معظم هذا التراث الفكري اليوناني • وقد قرأ أيضاً كتابات الفلاسفة الذين

(١) طبقات الأطباء ص ٤٤١ ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٢ •

(٢) انظر كتاب الفهرست لابن النديم ص ٢٤٣ وما بعدها ، تحقيق جوستاف فلوجل Gustav Flugel ، طبعة بيروت •

سبقوه أمثال الكندى والفارابى وافاد منها ، وقد مر بنا اعتراف ابن سينا نفسه بفضل كتاب الفارابى الذى مكنه من فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بعد أن عجز عن فهمه بنفسه .

ثالثا : عاصر ابن سينا كثيرا من العلماء والفلاسفة واتصل بهم . وأهم عالم وفيلسوف اتصل به ابن سينا هو عالم الهند الكبير أبو الريحان محمد ابن أحمد البيرونى (٣٦٢ - ٤٤٠) . قضى البيرونى أربعين عاما يدرس لغة الهند المقدسة وهى السنسكريتية ليقف على تاريخ الهنود المكتوب بهذه اللغة . وقد أجاد لغة الهنود وتمكن من دراسة التراث الهندى فى التاريخ والعلم والفلسفة ، وعقد مقارنات بين الثقافة الهندية والثقافة اليونانية كما عرفها عن طريق ترجمة كتب افلاطون وأرسو، وقد كتب البيرونى كتاباً من أمهات الكتب التى يرجع إليها فى علوم الهند بعنوان « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مردولة » . وقد جرت بينه وبين ابن سينا مناظرات فى العلم والفلسفة . واختصم الرجلان ، ولكن يبدو أن الخصومة كانت سياسية أكثر منها خصومة علمية ، ذلك لأن البيرونى كان فى خدمة السلطان محمود الغزنوى ، ويبدو أن السلطان محمود كان يستخدمه كمين له فى الهند لانه كان يطمح فى فتح بلاد الهند وغزوها وكان ابن سينا يعمل فى خدمة الأمراء السامانيين والبويهيين ، وكانت دولتهم أضعف من دولة الغزنوية .

وكان مسكويه أو ابن مسكويه المتوفى حوالى عام ٤٢١ هـ من معاصرى ابن سينا أيضاً وكان مهتما بنوع خاص بدراسة الأخلاق (١) الى جانب الطب واللغة والتاريخ : وكان ابن سينا

(١) انظر كتاب « تهذيب الأخلاق » لأبى على أحمد بن محمد مسكويه . حققه الأستاذ قسطنطين زريق - الجامعة الأميركية فى بيروت ١٩٦٦ . وانظر أيضاً : ابن مسكويه ؟ فلسفته الأخلاقية ومصادرها . الدكتور عبد العزيز عزت ، القاهرة - ١٩٤٦

يستعلى على ابن مسكوية ويميره بجهله فى الرياضة والعلوم الرياضية . دل عليه ابن سينا مرة فوجده يقرأ فى الأخلاق فسأله أن يقيس سطح جوزه ، وأراد بذلك الإشارة الى جهل ابن مسكوية فى الرياضة فما كان منه إلا أن رماها اليه قائلا : انك احوج الى اصلاح أخلاقك منى الى معرفة مساحة هذه الجوزة (١) .

وكان ابن سينا معاصرا لأبى العلاء المعرى الا أنه لم تكن بين الرجلين صلة لبعد الشقة بينهما ، فالمعرى فى الشام وابن سينا فى بلخ .

أما الناحية الأخرى فى حياة ابن سينا وهى مشاركتة فى الحياة السياسية وتقلبه فى المناصب السلطانية حتى وصل الى منصب الوزارة ، ثم ميله الى حياة اللهو والمنادمة ، هذه الناحية من حياة ابن سينا كانت موضع لوم ومواخذة شديدة من المؤرخين (٢) . فابن سينا أول فيلسوف اسلامى يتولى الوزارة . ويكاد يكون أول فيلسوف لم ينسلخ عن الحياة العامة ليتوفر كلية على الدرس والعلم ثم هو فوق ذلك يسلك سلوكا لم يتعمده الناس من الفلاسفة والمفكرين . ولذلك فقد بالغ المؤرخون فى تصوير مجونه ولهوه وعابوا عليه هذا السلوك ، وأنكروا أن يتفق هذا مع ما بدعيه من تصوف ، ومع ما دعا اليه من التجرد من الماديات والرغبة فى الوصول الى درجة العقل .

٢ مؤلفاته :

كان ابن سينا من المؤلفين المنتجين رغم أنه لم ينعم فى حياته

(١) انظر ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، الدكتور عبد العزيز عزت . ص ١١١ .

(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٥ .

بالهدوء والسكينة التى تمكن المؤلف من تأليف هذا العدد الضخم من المؤلفات التى تربو على مائتين وخمسين مؤلفاً ، منها ما يشبه دوائر المعارف ومنها المؤلفات المتوسطة والمختصرة ومنها الرسائل أيضاً (١) .

وأهم مسألة ينبغى الالتفات إليها فيما يختص بمؤلفاته الفلسفية هى ان ابن سينا كتب نوعين من الكتب الفلسفية : نوع ألفه للجمهور ونوع آخر كتبه للخاصة . أما الكتب التى ألفها للجمهور فهو يعرض فيها الفلسفة على طريقة المشائين ، وهى الطريقة الدائمة بين الناس ، ويعاذى فيها المعلم الأول وتلاميذه وشراحه . ويقصد ابن سينا بالجمهور أو العامة كل من يريد دراسة الفلسفة ويود بلوغ القمة فيها .

يقول ابن سينا فى مقدمة كتاب الشفاء : « وثلى كتاب غير هذين الكتابين (أى الشفاء والالواح) أوردت فيه الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع ، وعلى ما يوجبها رأى الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » . وأما هذا الكتاب (أى الشفاء) فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ، ومن أراد الحق الذى لا مجمعة فيه فعليه يطلب ذلك الكتاب . ومن أراد الحق على طريق فيه ترضى ما الى الشركاء وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب (أى الشفاء) (٢) .

(١) انظر « مؤلفات ابن سينا » للاب جورج شحاته قنواتى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٠ ، وأيضاً « مؤلفات ابن سينا : منهج تصنيفها » للاب قنواتى ، الكتاب الذهبى ص ٦٥ - ٧٠ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، المنطق ، المدخل ص ١٠ .

ويقول ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان : « سألت أيها الأخ الكريم الصفي العميم - منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدي - أن أبث اليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها » (١) .

أما كتاب « الفلسفة المشرقية » الذي يشير اليه ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء ويودعه أسرار الحكمة المشرقية فلدينا فصلة منه نشرت في القاهرة منذ أكثر من ستين عاما بعنوان « منطق

(١) ابن طفيل ، حي بن يقظان ص ٥٢ ، تحقيق الأستاذ أحمد أمين ، القاهرة

١٩٦٦ وانظر في أنوار الحكمة المرقية :

Nallino, Filosofia "Orientale" od "illuminativa" d'Avicenna, Riv. Stud. Or X (1936), 10 : 367-344.

وأيضا ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث تحت عنوان : محاولة المسلمين ايجاد « فلسفة شرقية » في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ - ٢٩٦ .

وأيضا Mehren *Traites Mystiques d'Abuo Ali al-Hosain b. Abdel-lah b. Sina ou d'Avicenne*, Leyde, 1889-99.

أو « رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية » .

Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne* PP. 24-29, Paris, 1954.

Mlle Goichon, *Ibn Sina, (Avicenne) Livre de directives et Remarques*, PP. 1-25 Beyrouth, Paris. 1951. وأيضا

وأيضا بحث الدكتور أبو العلا عفيفي « الناحية الصوفية لفلسفة ابن سينا » الكتاب الذهبي للمهرجان الاثني لذكرى ابن سينا ، ص ٣٩٩ - ٤٤٩ ، القاهرة ١٩٥٢ .
Seyyed Hossein Nasr, *An intraduction to Islamic Doctrines*, PP. 185-96 Harvard, 1964.

المشرقيين • يقول ابن سينا فى مقدمته لمنطق المشرقيين : « وبعد فقد نزعنا الهمة بنا الى ان نجمع كلاما فيما اختلف اهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية ، أو هوى ، أو عادة أن الف ، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين الفنا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب الفناها للعالميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الطائنين ان الله لم يهد الا اياهم ، ولم ينل رحمته سواهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سألناهم (يقصد أرسطو) فى تنبه لما نام عنه ذوه واستاذوه ، وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيرا مما رتبوه ، وفى ادراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفتنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم ، وفى اطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف واهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه انسان يكون أول من مد يديه الى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلما يجدونه فيما بناء ، ويفرعوا أصولا أعطاهما ، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهده ما ورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر الى مزيد عليه أو اصلاح له أو تنقيح اياه •

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به • ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة • ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفتن لما أورثوه • ثم قابلنا جميع ذلك بالتمتع من العلم الذى يسمى اليونانيون المنطق • ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ، حرفا

حرفاً ، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكن شيء وجهه ،
فحق ما حق ، وزاف مازاف •

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز الى المشائين من
اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا اليهم
وتمصبنا للمشائين ، اذ كانوا أولى فرقم بالتعصب لهم ، وأكملنا
ما أرادوه وقصروا فيه ولم ييلفوا أربهم منه ، وأغضينا عما
تخطبوا فيه وجعلنا لهم وجهاً ومخرجاً ، ونحن بداخلنا
شاعرون ، وعلى ظله واقفون • فان جاهزنا بمخالفتهم ففى الشئ
الذى لم يكن الصبر عليه • وأما الكثير فقد غطيناه بأعطية
التخافل • فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجاهل على مخالفة
ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون فى النهار
الواضح • وبمضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول
هؤلاء الذين فى المصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم كأنهم
خشب مسندة ، يرون التعمق فى النظر بدعة ، ومخالفة المشهور
ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث • • • ولما كانت الصورة
هذه والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يعوى على
امهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثير وفكر ملي ولم
يكن من جودة الحدس بعيداً ، واجتهد فى التعصب لكثير فيما
يخالفه الحق فوجد لتعصبه وما يقوله وقافاً عند الجماعة غير
نفسه ، ولا أحق بالأصغاء اليه من التعصب لطائفة اذا أخذ يصدق
عليهم فانه لا ينجيهم من العيوب الا الصدق •

وما جمعنا هذا الكتاب لنظره الا لأنفسنا ، أعنى الذيق
يقومون منا مقام النفس • وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد
أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ،
وسنمطيهم فى « الملاحق » ما يصلح لهم وزيادة على ما أخذوه •

وعلى كل حال فلاستمانة بالله وحده ، (١) •

ويوصى ابن سينا بأن نصون كتبه التي يعرض فيها أسرار الحكمة المشرقية عن عامة الناس ، ولا نطلع عليها أحداً إلا بعد المواثيق عليه والتأكد من صلاحيته لحمل أمانة هذا المذهب ، فيختتم ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات بوصية يقول فيها : « أيها الأخ : أنى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقممتك قفى الحكم فى لطائف الكم ، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ، ومم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والمادة ، وكان وصفاً مع الفاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم • فان وجدت من تثق ببقاء سريره واستقامة سيرته ، وبتوفقه عما يتسرع اليه الوسواس ، وبنظيره الى الحق بعين الرضا والصدق ، فاته ما يسألك منه مدرجاً مجزئاً مفرداً ، تستقرس مما تسلفه لما تستقبله • وعاهده بالله ، وبإيمان لا مخارج لها ليجرى فيما تأتية مجراك ، متأسياً بك • فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بينى وبينك ، وكفى بالله وكيلاً » (٢) •

فهل معنى هذا أن لابق سينا مذهبين فى الفلسفة : مذهب مشهور ومذهب مستور ؟ سنحاول أن نجيب على هذا السؤال عندما نتكلم عن تقسيمه للعلوم الفلسفية فى الكتب التى يؤلفها

(١) ابن سينا ، منطق المشرقيين ص ٢ - ٤ •

(٢) ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ج ٤ ص ٩٠٣ - ٩٠٦ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ • وابن سينا لم يأت ببديعة فى الحرص على صون الحكمة وحبيها عن عامة الناس وانما كان يقتضى آثار قدماء الفلاسفة . يقول ابن النديم فى كتاب الفهرست « كانت الحكمة فى القدم ممنوعاً منها الا من كان من أهلها ومن علم انه يتقبلها طيباً ، وكانت الفلاسفة تنظر فى الوليد من يريد الحكمة والفلسفة فان علمت منها أن صاحب المولد فى مولده حصول ذلك استخدموه ونالوه الحكمة والا فلا » ص ٣٤٦ •

للجمهور وتقسيمه للحكمة فى الكتب التى يعرض فيها فلسفته الخاصة .

أما الكتب التى يكتبها للعامة ويعرض فيها المذهب المشهورى فأهمها :

(١) كتاب الشفاء :

يقول الدكتور ابراهيم بيومى مذكور وهو يقدم لكتاب الشفاء الجزء الخاص بالمدخل فى المنطق : « ليس بغريب أن يسمى طبيب أحد مؤلفاته « الشفاء » انما الغريب أن يطلق هذا الاسم على مؤلف فلسفى ، بينما يختار لأعظم كتبه الطبية اسم « القانون » ولو عكس لكان الأمر أوضح ، اللهم الا أن يكون طب النفوس لديه ليس أقل شأنًا من طب الأجسام . . . » (١) .

والحق أن هذا الكتاب يشفى غليل النفس وظمأها الى المعرفة ، فهو موسوعة فلسفية شاملة . يشتمل الكتاب على أربعة مباحث رئيسية هى المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات . ويتصل بكل مبحث من هذه المباحث فروع . فيدخل تحت المنطق مثلاً الخطابة والشعر تمشياً مع تقليد العصر فى ادخالهما ضمن المنطق ، ولو أنهما من علوم الأدب والبلاغة . ويدخل تحت الطبيعيات الى جانب الحركة والتغير علم النفس والحيوان والنبات والجيولوجيا . ويدخل تحت الرياضيات الموسيقى وعلم الهيئة الى جانب الهندسة والحساب . وتحت الالهيات يتكلم ابراهيم سينا فى السياسة والأخلاق باختصار ، وذلك الى جانب الفلسفة الأولى أو العلم الالهى .

(١) الدكتور مذكور ، مقدمة كتاب الشفاء ، ص ٢ ، المنطق - المدخل .

وقد كتب ابن سينا هذا الكتاب في اشد فترات حياته قلقا واضطرابا ، فالف بعضه وهو في الحبس وبعضه وهو مختبئ في منزل أحد أصدقائه خوفا من بطش السلطان . وبعضه وهو في الطريق هاربا من مكيدة سياسية . وقد كتبه دون ان يحضره كتاب ، ومع هذا كله فقد جاء الكتاب آية في الاتقان . يقص علينا الجوزجاني أحوال ابن سينا وهو يلتمس منه كتابة كتاب الشفاء فيقول « ومع ذلك فقد تواترت عليه المحن : غالت كتبه الفوائل فبقيت معه عدة سنين انتقل فيها من جرجان الى الري ، ومن الري الى همدان — وشغل بوزارة الملك شمس الدولة ، وكان اشتغاله بذلك حسرة علينا وكان قد وهن الرجاء أيضا في تحصيل تصانيفه الفائتة ، فالتمسنا من اعادتها ، فقال : أما الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتي ، ولا تنشط له نفسي ، فان قنعت بما يتيسر لي من عندي ، عملت لكم تصنيفا جامعا على الترتيب الذي يتفق لي . فبذلنا له من الرضا به ، وحرصنا على أن يقع منه الابتداء بالطبوعات ، فشرع في ذلك ، وكتب قريبا من عشرين ورقة ، ثم انقطع عنه بالقواقع السلطانية . وضرب الدهر ضرباته ، واخترم ذلك الملك ، وأثر هو أن لا يقيم في تلك الدولة ، ولا يعاود تلك الخدمة . وركن الى أن الاحتياط له ، فيما استعجه من ذلك ، أن يستر مرتقباً فرصة الانفصال عن تلك الديار . فصادفت منه خلوة وفراغا اغتنمته وأخذته بتتيم كتاب الشفاء . وأقبل هو بنفسه على تصنيفه اقبالا يجدد ، وفرغ من الطبيعيات والالهيات — خلا كتابي الحيوان والنبات — في مدة عشرين يوماً ، من غير رجوع الى كتاب يحضره ، وانما اعتمد طبعه فقط ، وشرع في المنطق وكتب الخطبة وما يتصل بها . »

ثم ان أعيان تلك الدولة تقموا عليه استتاره ، واستكروا عزمه على المفارقة ، وظنوا أنه لمكيدة او لمعالة جنبية معادية .
وخلص بعض خلص خدمه على توريطة في مهلكة ليفوز بمانه عنده من متاع الدنيا ، فدل عليه طلابه - وكانوا ممن سلف له عندهم صنائع تحرم عليهم قصده بايحاش ، لو كانوا للمعروف ذاكرين - ووقفهم على مكانه ، فاستوثق منه بإيداعه قلعة فردجان ، وبقي فيها قدر أربعة أشهر ريشما تقرر أسباب تلك الناحية على فصل من الأمر ، وتاركها المنازعون ، فافرج عنه ، وسيم معاودة الوزارة فاعتذر ، واستعمل فمذر .

وهناك اشتغل بالمنطق ، وتمكن من الكتب ، فمرض من ذلك أن حاذاهما ، وجوى على ترتيب القوم فيها ، وتكلم على ما استنكره من أقوالهم ، فطال المنطق ، وتم بأصبهان .

وأما الرياضيات فقد كان عملها على سبيل الاختصار في سالف الزمان ، فرأى أن يضيفها الى كتاب الشفاء .

وصنف أيضا الحيوان والنبات ، وفرغ من هذه الكتب . . .
وغرضى في اقتصاص هذه القصص . . . أن يتمجب من اقتداره على تصنيفه ما صنفه من كتب الطبيعيات والالهييات والمدة عشرون يوما ، والكتب غائبة عنه ، وانما يعلى عليه قلبه المشغول بما منى به فقط . وسيجد المتأمل لهذا الكتاب بعين الاعتبار من النكت والنوادر والتفريعات والبيانات ما لا يجده في جملة كتب السالفين ، (١) .

(ب) كتاب النجاة :

ويقصد ابن سينا بهذا العنوان النجاة من الجهل ، وهو بمثابة موجز أو مختصر لكتاب الشفاء .

ويلحق يهذين الكتابين طائفة كبيرة من الكتب والرسائل منها ما هو شرح للشفاء ومنها ما يضمه موضوعات معينة في الفلسفة يمرضها وفقا للمذهب المشهور ويحاذى فيها تعاليم المعلم الأول .
لما الكتب التى ألفها على حسب المذهب الخاص او المذهب المستور وأودعها الفلسفة على ما هى فى الطبع فهى :

(أ) كتاب الحكمة المشرقية (٢) - يشير ابن سينا الى هذا الكتاب فى مقدمة الشفاء كما يعلن بنفسه ان هذا الكتاب قد ألفه فى الفلسفة على ما هى فى الطبع . وقد سبغ منه الجزء الخاص بالمنطق تحت عنوان « منطق المشرقيين » .
(ب) كتاب الانصاف (١) .

نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « ارسطو عند العرب : دراسة ونصوص غير منشورة » ثلاثة نصوص لابن سينا هى من كتاب الانصاف ، وهذه النصوص هى : شرح مقالة حرف اللام ، شرح كتاب أثولوجيا ، التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو . ويقسم ابن سينا العلماء الى مغربيين ومشرقيين ، ويمارض المشرقيون المغربيين ويعكم ابن سينا بينهم بالانصاف .

(ج) كتاب الاشارات والتنبيهات ، وقد قسم ابن سينا الكتاب الى اشارات وتنبيهات تقوم مقام الأبواب والفصول ،

(٢) أنظر مؤلفات ابن سينا للاب قناتى ص ٢٦ - ٢٧... وأيضاً
= G. Anawati, Textes Arabes Anciens Edites en Egypte au Cours de l'Annee 1953, un Manuscrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Melanges, PP. 154-185, Dar al-Maaref, 1954.

(١) أنظر عبد الرحمن بدوى ، ارسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ،
الاب قناتى مؤلفات ابن سينا - ص ١١ - ١٢ ،

وفيه أقسام ثلاثة هي المنطق والطبيعيات والالهيات .

وتتصل بهذه الكتب التي يضمنها ابن سينا مذهبه الخاص أو المذهب المستور طائفة من الرسائل الرمزية مثل رسالة حي بن يقظان ورسالة سلامان وأبسال ورسالة الطير (١) .

ولا يفوتنا ونحن نعرض لمؤلفات ابن سينا أن نذكر أهم وأعظم كتبه في الطب وهو « كتاب القانون » ذلك الذي ظل مرجعا في الطب لا يضارع في أوروبا الى وقت ليس ببعيد . ينقسم الكتاب الى خمسة أقسام : الأول والثاني في علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم الأمراض (الباثولوجيا) وحفظ الصحة (الهيجين) . وفي الثالث والرابع بحث وسائل أو طرق المداواة ، وفي الخامس وصف الدواء وتركيبه ، ثم يختتمه بذكر ملاحظاته وتجاربه الخاصة في ميدان الطب والعلاج .

(١) أنظر

Henry Corbin, Avicenna and the Vissionary Recital,
The English translation by W. Trask,, PP. 123-151, 165, 204-241 M.A.F.
Mehren, Traites Mystique d'Abou Ali al-Hosain Abdallah b. Sina
ou d'Avicenne, Leyde 1899.

الفصل الثاني

الْمَذْهَبُ الْمَشْهُورُ وَالْمَذْهَبُ الْمَسْتُورُ

وَتَقْسِيمُ ابْنِ سِينَا لِلْعُلُومِ

الفصل الثانى

المذهب المشهور والمذهب المستور

وتقسيم ابن سينا للعلوم

قلنا ان ابن سينا اتبع طريقتين فى الكتابة ، فكتب كتباً للجمهور أو لعامة طلاب الحكمة ، وكتباً للخاصة أو لنفسه ولخاصته . فهل معنى هذا أن ابن سينا كتب فلسفتين مختلفتين ؟ بمباراة أخرى هل يمكن أن يقال أن لابن سينا مذهبين فى الفلسفة ؟ الواقع أن ابن سينا لم يقل صراحة بذلك ، وإنما قال - كما رأينا - انه بين الفلسفة فى بعض الكتب بياناً يشفى فيه غلة الطالبين دون أن يشق عصا الطاعة على المشاركين . ومعنى هذا أنه لم يخرج عن الفلسفة المشائية الدائمة المشهورة المعروفة من الناس فى هذه الكتب . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المذهب المشهور . وفى كتب أخرى يحدثنا ابن سينا صراحة أنه ضمن هذه الكتب الفلسفة على ما هى فى الطبع دون أن يتخرج من مخالفة الفلسفة الدائمة بين الناس ، ويوصى بستر هذه الحكمة عن عامة الناس وعدم اذاعتها للجمهور . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المذهب المستور .

وستر المذاهب الف جرى عليه القدماء (١) . قيل ان فيثاغورس كان « يرمز حكمته ويسترها » (٢) . ويذكر أن سقراط كان يقول « الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة ،

(١) انظر Madkour, La Place d'Al-Farabi, P. 3. 24-25 . ابن النديم

كتاب الفهرست ص ٢٤١ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٦٢ .

فلا ينبغي لنا أن نستودعها الا الأنفس الحية ، وننزهاها عن انجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة » (١) . ولذلك لم يصنف سقراط كتابا . أما أفلاطون فقد كان « يرمز حكمته ويسترها ويتكلم بها مفوزة ، حتى لا يظهر مقصده (الا) لذى الحكمة » (٢) . ويقول ابن سينا ان أفلاطون « عدل أرسطوطاليس في اذاعته الحكمة واظهاره العلم » (٣) .

ويبدو لنا الفرق بين المذهب المستور والمذهب المشور واضحا في تصنيف ابن سينا للعلوم بحسب كل مذهب .

أما تقسيم ابن سينا للحكمة وتصنيفه للعلوم بحسب المذهب المشهور فأوضح عرض له نجده في مقدمته لكتاب الشفاء (٤) ، وفي رسالة صغيرة بعنوان « فى اقسام العلوم العقلية » وهى الرسالة الخامسة المطبوعة ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » (٥) .

وقبل أن يصنف ابن سينا الحكمة يحدد الغاية منها ، وهى عنده الوقوف على حقائق الأشياء بحسب الطاقة الانسانية . ثم يقسم الحكمة بحسب قسمة الأشياء الموجودة . فمن الموجودات ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، ومنها ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، القسم الأول كالموجودات الأرضية والسماوية والأشكال الهندسية والأعداد ، وكذلك الذات الالهية . كل هذه الموجودات لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا . أما التنظيم

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) المرجع السابق ص ٨١ .

(٣) تسع رسائل ص ١٢٥ .

(٤) الشفاء ، المنطق المدخل ، ص ١٢ - ١٦ .

(٥) تسع رسائل ، ص ١٠٤ - ١١٨ .

السياسى والسلوك الأخلاقى فمرده ومرجهه إلينا . نستطيع أن نختار النظام السياسى أو الفعل الخلقى ونوجده أو نسمى لإيجاده ، ونستطيع أن نطلع عنه ، وكذلك الصناعات والفنون . ومعرفة الأمور التى من القسم الأول اى التى لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا تسمى فلسفة نظرية ، أما القسم الثانى فيسمى فلسفة عملية (١) .

ويتابع ابن سينا أرسطو فى تقرير الغاية من الفلسفة النظرية والعملية . فغاية الفلسفة النظرية عند ابن سينا - كما هى عند أرسطو - تكميل النفس بأن نعلم فقط أى « حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات » . أما الغاية من الفلسفة لعملية فهى ليست فقط مجرد تكميل النفس بالمعرفة بل العمل وفقا لما يقتضيه النظر والعلم . ففى الأخلاق مثلا لا يكفى أن نعرف ما هو الخير ونسكت عند هذا الحد ، بل لابد وأن نعمل وفقا لما نعلم أو كما يقول ابن سينا « غاية العلوم العملية معرفة رأى هو فى عمل » . اذن فغاية الفلسفة النظرية هى الحق وغاية الفلسفة العملية هى الخير (٢) .

أما الفلسفة النظرية فتنقسم الى علوم ثلاثة بحسب درجة مخالطة موضوعاتها للمادة والحركة أو استقلالها عن المادة والحركة . وهذه العلوم هى :

أولا : العلم الطبيعى :

وموضوعه لا يتفصل عن المادة فى الحقيقة والذهن، فالإنسان

(١) الشفاء المنطق ، المدخل ص ١٢ ، تسع رسائل ص ١٠٥ .

(٢) الشفاء من ١٤ تسع رسائل ص ١٠٥ .

لا يوجد فى الواقع الا فى مادة معينة هى اللحم والمظم ، وكذلك لا يمكن تصويره فى الذهن الا واللحم والمظم جزء من تصورنا لمعنى الانسانية . وهكذا الحال فى سائر الموجودات الطبيعية . فالمادة اذن جزء من تصورنا للموجودات الطبيعية فى الحقيقة والذهن أو كما يقول ابن سينا : فى القوام والوهم (١) .

ثانيا : العلم الرياضى :

وموضوعه لا يتفصل عن المادة فى الحقيقة ولكنه يتفصل عنها فى الذهن . فعالم الرياضيات يتصور الشكل الهندسى — كشكل المثلث مثلا — ويدرس خصائص هذا الشكل من غير أن يخلق تصويره أى مادة ، ولا يعنيه ما اذا كان هذا المثلث المتصور من حديد أو نحاس أو خشب أو ذهب . فالمادة ليست جزءا من تصور الرياضى للأشكال . وكذلك الحال فى الأعداد ، اذ أن صورها تعرض فى ذهن الرياضى دون أن تلحقها أى مادة . ولكن الأعداد والأشكال لا يمكن أن تتحقق وتوجد فى الواقع الا فى مادة ، فالمثلث لا بد وأن يكون فى الواقع من حديد أو نحاس أو خشب ، وكذلك العدد لا بد وأن يكون متعلقا بالمدور . فالمادة اذن ليست جزءا من تصورنا للأشكال والأعداد التى هى موضوع العلوم الرياضية ، وان كانت هذه الأشكال والأعداد لا توجد فى الواقع الا متحققة فى مادة . فموضوعات العلم الرياضى كمنها يقول ابن سينا لا يصح عليها أن تغالط المادة والحركة فى الوهم وان صح عليها ذلك فى القوام (١) .

ثالثا : العلم الالهي :

وموضوعه مفارق تمام المفارقة للمادة والحركة . موضوع العلم الالهي هو الله ، وهو تعالى منزّه عن المادة، منزّه عن الجسمية . وينظر العلم الالهي أيضا في المعاني الكلية مثل الوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئي والكلّي والتام والناقص . وهذه المعاني قد تغالط المادة وقد لا تغالطها ، فالواحد يمكن أن ينظر اليه من حيث هي حرارة أو برودة ، والجوهر من حيث هو نفس ، أى مبدأ لحركة الجسم ، وان كان يجوز عليه المفارقة بذاته (١) .

هذه هي أقسام الفلسفة النظرية الثلاثة : العلم الطبيعي ويسميه ابن سينا العلم الأسفل ، والعلم الرياضي ويسميه العلم الأوسط ، والعلم الالهي ويسميه العلم الأعلى (٢) . وذلك بحسب درجة التجريد والاستقلال عن المادة .

وهذا هو عين تقسيم أرسطو للفلسفة النظرية . ولكن ابن سينا يتوسع في اضافة بعض الفروع لكل علم من هذه العلوم وذلك الى جانب أقسامها الأصلية المروفة منذ أرسطو . فابن سينا يضيف الى العلم الطبيعي وأقسامه الأصلية من مادة وصورة وحركة وتغير وكون وفساد ونبات وحيوان ونفس، يضيف فروعا أخرى مثل (٣) :

١ — الطب : وغايته دراسة البدن الأنساني وأحواله في الصحة والمرض ليدفع المرض وتحفظ الصحة .

(١) الشفاء ص ١٢ ، تسع رسائل ص ١٠٦ .

(٢) تسع رسائل ص ١٠٦ .

(٣) تسع رسائل ص ١٠٥ .

٢ - علم أحكام النجوم : وهو عند ابن سينا علم تخميني ،
غرضه معرفة أحوال الممالك والبلدان والمواليد من معرفة أشكال
الكواكب وقياس بعضها الى بعض وقياس جملة ذلك الى أحوال
الأرض .

٣ - علم الفراسة : وغرضه معرفة الأخلاق والاستدلال عليها
من الخلق .

٤ - علم الطلسمات : وغرضه تمزيج القوى السائية بقوى
بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في
عالم الأرض .

٥ - علم التمييز : وغايته معرفة المتخيلات العجيبة
والاستدلال عليها مما شاهده النفس من علم الغيب .

٦ - علم النيرنجيات : وغرضه تمزيج القوى في جواهر
العالم الأرضي ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

٧ - علم الكيمياء : وغرضه سلب الجواهر المعدنية خواصها
واقادتها خواص غيرها وذلك للتوصل الى ايجاد الذهب والفضة
من جواهر رخيصة .

أما الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية التي يضيفها ابن سينا
فهى علم المساحة والحيل المتحركة ، وجر الأثقال ، وعلم الأوزان
والموازين وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه (١) . أما
الهيئة والموسيقى فمن الأقسام الأصلية للمعلوم الرياضية عند ابن
سينا .

أما العلم الالهي فأقسامه الأصلية هي :

أولا : النظر في المعاني العامة التي تخص جميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والملة والمعلول .

ثانيا : النظر في أصول ومبادئ العلوم الأخرى ، كالعلوم الطبيعية والرياضية ، فإن هذه العلوم تقوم على مبادئ ومسلمات نضعها وضما دون مناقشة ، فكان لا بد من مناقشتها وفحصها في علم آخر .

ثالثا : النظر في واجب الوجود واثباته وتوحيده .

رابعا : النظر في اثبات الجواهر الأول الروحانية التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزله عنده ، وتلك هي رتبة الملائكة الكروبيين أو الأوائل ، ثم اثبات الجواهر الروحانية الثانية ، أو الطبقة الثانية من الملائكة الموكلة بالسموات وحملت العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات يتولد في عالم الكون والفساد (١) .

وغنى عن البيان أن أرسطو لم يعرف مثل هذه الأفكار ، وهي أفكار دينية أدخلها ابن سينا في صميم الفلسفة اليونانية . فابن سينا يمين للملائكة وظيفه هي من اختصاص النفس التي تصدر في المرتبة الثانية بعد العقل في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . فما يسمية الأفلاطونيون المحدثون باسم النفس — وهي التي تأتي في ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل — يسميه ابن سينا باسم الملائكة الذين يحملون العرش والذين يتعهدون ويدبرون كل ما يتكون وما يفسد ، ويتولون طبائع الموجودات الكائنة الفاسدة . فللنبات ملائكة تدبره وتحافظ على صورته وطبيعته من حيث

الكون والنمو والتكاثر والفساد وكذلك هناك ملائكة تختص بأصناف الحيوان وغيرها من الموجودات فى عالمنا هذا .

وهو γ الملائكة أيضا « حملة العرش » والعرش اصطلاح دينى صرف ، وهو عند ابن سينا عبارة عن العلم الالهى الذى يحتوى سجل الموجودات لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادئ العامة التى لا ينبغى أن تشذ عنها القوانين الجزئية .

خامسا : النظر فى تسخير الجواهر السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية والدلالة على ارتباط الأضياء والسماويات بالملائكة العاملة المبلغة المثلة أى الحاملة للمثال الذى هو الصورة الكلية للموجود ، وارتباط الكل — أى الوجود بأجمعه — بالأمر الذى ما هو الا واحدة كلح البصر ، والمقصود بالأمر هنا هو الكلمة الالهية التى تصدر عنها الموجودات . وهذا تعبير دينى أيضا عن معنى فلسفى . ثم بيان أن الكل المبدع لا تماثل فيه ولا فى أجزائه وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض وأن الشرفية ليس بمحض ، أى ليس مقصوداً ولا موجوباً بذاته بل وجوده يأتى بالمرض ، كذلك فإن الشر يوجد بالمرض لحكمة ومصلحة وينبع من جهة خير (١) .

تلك هى الأقسام الأصلية للعلم الالهى عند ابن سينا . ثم هو يضيف بعد ذلك فروعا أخرى فيجمل من فروع العلم الالهى معرفة كيفية نزول الوحي ، والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحي ، وكيف يتأدى الوحي حتى يصير مبصراً وسموعاً بمقد روحانيته ، وأن الذى يأتى بالوحي كيف تصدر عنه المميزات المخالفة لمجرى الطبيعى ، وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الاتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحي وكرامات تشببه

المعجزات • ثم ينظر هذا القسم فى الروح الأمين وروح القدس ، ويفرق بين الروح الأمين وروح القدس ، ويضع الروح الأمين فى طبقة الجواهر الروحانية الثانية ، أما روح القدس فمن طبقة الجواهر الروحانية الأولى أى من طبقة الملائكة الكرويين (٢) • ومن فروع العلم الإلهى أيضا علم المعاد ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد والثواب والمعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقيّة التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبها الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع ، فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية ، وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يمارض فى ذلك • ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها الخير وإدراكها للحق، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التى وصفها الشرع • والسبيل الى معرفة وتقدير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل ، فهو وحدة الطريق الى معرفة السعادة الروحانية • أما السعادة البدنية فلا يعنى بوصفها إلا الوحى والشرعية • وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين عن لسان رسله عليهم السلام بموعده الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير (١) •

تلك هى أقسام الفلسفة النظرية وفروع كل قسم ، أما أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا فهى :
أولا : علم الأخلاق ، وينظر فى تدبير أفعال الشخص الواحد

(٢) تسع رسائل من ١١٤ •

(١) تسع رسائل من ١١٥ •

أو في زكاء نفسه كما يقول ابن سينا ، أى تعريف نفسه •

ثانيا : تدبير المنزل ، وينظر فيما ينبئ أن تكون عليه المشاركة الخاصة الضيقة . ويقصد بها ابن سينا العلاقات بين الرجل وزوجته وأولاده وخدمه ، ثم ينظر أيضا في مسألة تدبير الرزق والمعاش للأسرة •

ثالثا : العلم السياسى : وينظر فيما ينبئ أن تكون عليه المشاركة العامة ، ويقصد بها ابن سينا علاقات الناس بعضهم ببعض في المدنية الواحدة ، وعلاقات المدن بعضها مع بعض ، ثم علاقاتها مع الدول الأخرى • وكذلك ينظر هذا العلم فيما ينبئ أن تكون عليه أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرذيلة •

تلك هى أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا (١) • وهو يحاذى أرسطو في هذا التقسيم ، ولكنه يفترق عنه فى أنه يجعل للشرع دوراً هاماً فى الفلسفة العملية فيقول بعد أن ينتهى من التقسيم السابق : « وجميع ذلك إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى وبالشهادة الشرعية ، ويعقق تفصيله وتقديره بالشرعية الالهية » (٢) • فهل يعنى هذا أن الشرعية الالهية هى التى تحدد لنا ما ينبئ أن تكون عليه الأخلاق وتصرف شؤون المنزل وتدبير أحوال المدينة ؟ الواقع أن قوله « بالشرعية الالهية » يجعلنا نجيب بالإيجاب • ولكن مع ذلك ينبئ أن نلتفت الى أنه اذا كان المدين علاقة بالأخلاق وتدبير المنزل والسياسة فإن العقل لا بد له أن ينظر فى تقدير ما ينبئ وما لا ينبئ فى ميدان الفلسفة العملية لأن ابن سينا يقول — كما هو وارد فى النص — « وجميع ذلك إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى » •

ويضيف ابن سينا أيضا الى مباحث العلم السياسى مبحثاً آخر

يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الانسان فى وجوده وبقائه
ومنتقلبه الى الشريعة والفرق بين النبوة الالهية والدعاوى الكاذبة .
ويرى ابن سينا ان النبوة ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن
الانسان لا يستطيع أن يعيش الا فى مشاركة أى مجتمع ، ولا تتم
المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون
وشريعة ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبي هو الذى
يسن للناس سنتاً بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويخاطب الناس
ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الانسان فى الجماعة تقتضى وجود
النبي ، لأنه من غير المقول ان يترك الناس وشأنهم فيختلفون فى
معايير العدل والظلم ، ف يرى كل انسان ماله عدلا وما عليه ظلماً ،
فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانسانى لأن
الانسان يختلف عن البهيمة فى أنه لا يستطيع أن يدبر معيشته لو
انفرد شخصاً واحداً بنفسه (١) .

هذه هى أقسام الحكمة بنوعيها من نظرية وعملية . ف أين
مكان المنطق فى هذا التقسيم ؟ هل هو من أقسام الفلسفة النظرية
أم من أقسام الفلسفة العملية ؟ هذا الاشكال لا يحله ابن سينا فى
هذا التقسيم ، كما لم يحله المشاؤون من قبل . أما تقسيم ابن
سينا للمنطق فهو لا يعدو أن يكون تقسيماً للأورجانون ولأبوابه
المختلفة مع اضافة كتاب ايساغوجى الخاص بالكليات الخمس
والشعر والخطابة (٢) .

ولكن ابن سينا يوفق الى تحديد مكانة المنطق فى مجموعة
العلوم الفلسفية فى تقسيمه للحكمة على حسب المذهب المستور
الذى أودعه أسرار الحكمة المشرقية . ويمرض ابن سينا لهذا
التقسيم فى كتاب منطق المشرقيين (٣) فيميز بين نوعين من العلوم :

(١) انظر أيضاً مقدمة الأستاذ ميشال مرموره ص ٢٩ - ٣٠ ، رسالة فى
اثبات النبوات ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .
(٢) تسع رسائل ص ١١٦ - ١١٨ .
(٣) منطق المشرقيين ص ٨ - ٨ .

أولا : علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، أى أن أحكامها عامة ومطلقة .

ثانياً علوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، وهذه كالفتون والصناعات مثل الطب والفلاحة .

والقسم الأول هو الحكمة ، وتنقسم الى قسمين رئيسيين :

١ - قسم يطلب لينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

٢ - قسم يطلب ليكون آلة ينتفع بها فيما نروم تحصيله من العلم بأمور العالم الموجودة وما قبلها . وهذا القسم هو المنطق .

أما القسم الأول فينقسم الى قسمين : نظرى وعملى .

وأقسام الفلسفة النظرية أربعة هى : العلم الطبيعى ، العلم الرياضى ، العلم الالهى ، العلم الكلى .

وكذلك أقسام الفلسفة العملية أربعة هى : الأخلاق ، تدبير المنزل ، والسياسة والناموس أى الشريعة .

هذا التقسيم يأتى مباشرة بعد المقدمة فى كتاب منطق المشرقيين تحت عنوان : « فى ذكر العلوم » حيث يقول ابن سينا « ان العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم - أول ما تنقسم - قسمين :

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله ، بل فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو تكون مفقولة عن الحاجة اليها باعيانها برهة من الدهر ، ثم يدل عليها من بعد .

وعلوم متساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر . وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى حكمة .

وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع . وغرضنا هنا فى

الأصول . وهذه التى سميناها توابع وفروعاً ، فهى كالضرب
والفلاحة وعلوم جزئية تنسب الى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة
بنا الى ذكرها .

وتنقسم العلوم الأصلية الى قسمين أيضاً ، فان العلم لا يخلو
اما أن ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ، ولا
يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لمقله يتوصل بها الى
علوم هى علوم أمور العالم وما قبله ، واما أن ينتفع به من حيث
يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة فى
العالم وقبله .

والعلم الذى يطلب ليكون آلة قد جرت العادة فى هذا الزمان
وفى هذه البلدان أن يسمى علم المنطق ، ولعل له عند قوم آخرين
اسماً آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور .

وانما يكون هذا العلم آلة فى سائر العلوم لأصول التى يحتاج
اليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو
وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث الى الاحاطة
بالمجهول ، فيكون هذا العلم مشيراً الى جميع الأنحاء والجهات التى
تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول ، وكذلك يكون مشيراً الى جميع
الأنحاء والجهات التى تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو
المطلوب من المجهول ، ولا يكون كذلك . فهذا هو أحد قسمي
العلوم .

واما القسم الآخر فهو ينقسم أول ما ينقسم الى قسمين ،
لأنه اما أن تكون الغاية من العلم تزكية النفس مما يحصل لها من
صورة المعلوم فقط ، واما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط ، بل
وأن يعمل الشيء الذى انتعشت صورته فى النفس .

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات ، لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوب وقوعها منا وحدورها عنا ووجودها فينا . والثاني يلتفت فيه لفت موجودات هي أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا .

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظرياً ، لأن غايته القصوى نظر ، ويسمون الثاني منها عملياً ، لأن غايته عمل ، (١) .

أما العلم النظرى أو الفلسفة النظرية فتتقسم الى أربعة أقسام كما قلنا : العلم الطبيعي والرياضى والالهى والكلى ، كما تنقسم الفلسفة العملية ايضا الى أربعة أقسام هي الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة والناموس أى الشريعة .

وابن سينا فى تقسيمه هذا يخرج عن التقسيم المألوف المشهور للعلوم وذلك بإضافة علم رابع للفلسفة النظرية هو العلم الكلى وكذلك بإضافة علم رابع للفلسفة العملية هو الناموس أو الشريعة . ويشرح لنا ابن سينا ماهية هذا العلم فيقول « وكل مشاركة (يقصد المشاركة الخاصة وهى تدبير المنزل والمشاركة العامة وهى تدبير المدينة أو السياسة) فانما تتم بقانون مشروع ، ويمتثل لذلك القانون المشروع يراعية ويعمل عليه ويحفظه ، ولا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقتن فى الأمرين جميعاً انسان واحد ، فانه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى تدبير المدينة ، بل يكون للمدينة مدير ، ولكل منزل مدير آخر . ولذلك يحسن أن يفرد تدبير المنزل بحسب المتولى باباً مفرداً ، وتدبير المدينة بحسب المتولى باباً مفرداً . ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل

والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى في خاصته كل شخص ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي « (١) » .

في هذا النص يشير ابن سينا الى أنه لا بد وأن يكون لكل منزل مدير وأن يكون للمدينة مدير ، ومدير المنزل لا يصح أن يتولى تدبير المدينة ، وتدبير المنزل وتدبير المدينة لا بد له من قانون ، والقانون لا بد له من مقنن ، وهذا المقنن غير مدير المنزل ومدير المدينة . فالقسم الرابع من الحكمة العملية ينظر في القانون أو الشريعة التي ينبغي أن تطبق على المنزل وعلى المدينة . وهذا القانون قانون سماوى ليس مشتقا من الأسرة ولا من المدينة ، ولكن لاجزء علينا فى أن نتظر كيف ينبغي أن يكون هذا القانون . والنبي هو الذى يبلغ القانون ، فوظيفة النبي التبليغ فقط .

تلك هى آراء ابن سينا فى تقسيمه للعلوم حسب المذهب المستور الذى أودعه أسرار الحكمة المشرقية .

ولنا على تقسيم ابن سينا للحكمة حسب المذهب المشهور والمذهب المستور ملاحظات :

أولا : ان ابن سينا فى تقسيمه للحكمة حسب المذهب المستور يخرج الفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة وماشابه ذلك وهى العلوم التى يعتبرها ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، ويخرجها من دائرة العلوم الفلسفية ويفصلها ويجعلها على حدة ، بينما نجد هذه العلوم فى تقسيمه حسب المذهب المشهور داخلة فى فروع الفلسفة .

ثانياً : ان ابن سينا يجعل اقسام الفلسفة النظرية في تقسيمه وفقاً للمذهب المستور أربعة أقسام هي الطبيعي والرياضي والالهي والكلّي بينما هي في تقسيمه وفقاً للمذهب المشهور ثلاثة فقط هي الطبيعي والرياضي والالهي . وكذلك يقسم الفلسفة العملية الى أربعة أقسام في تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور وهي الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والناموس ، بينما هي في تقسيمه بحسب المذهب المشهور تقتصر على الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة . فوجه الطرافة في تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور هو اضافة العلم الكلّي الى أقسام الفلسفة النظرية والناموس الى أقسام الفلسفة العملية .

ثالثاً : يوفق ابن سينا الى تحديد مكانة للمنطق بين العلوم في تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور ، اذ يجعله ضمن العلوم التي تجرى أحكامها أبد الدهر ، وهذه العلوم كما رأينا تنقسم الى ما يطلب لذاته ، وهي الحكمة بنوع خاص بقسميها النظري والعملي والى ما يطلب ليكون آلة ينتفع بها في تحصيل العلم وهو المنطق .

رابعاً : ان أهم ملاحظة ينبغي الالتفات اليها هي أساس التقسيم في هذين التقسيمين . يقسم ابن سينا العلوم بحسب المذهب المشهور على أساس قسمة الأشياء نفسها ، اذ من الأشياء ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ومنها ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، والقسم الأول موضوع الفلسفة العملية ، والثاني موضوع الفلسفة النظرية .

أما الأساس الذي يتخذه ابن سينا في تقسيمه للعلوم بحسب المذهب المستور الذي ضمنه فلسفته الخاصة أو الفلسفة على ما هي الطبع فهو يتعلق بطريقة المعرفة أو نوع المعرفة فابن سينا يجعل طريق المعرفة أو أنواع المعرفة أساساً للتقسيم ، فهو يقسم العلوم

بحسب قسمة الطرق الموصلة الى المعرفة او على حسب انواع المعرفة نفسها . فالعلوم تنقسم الى : علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها .

فهل معنى هذا أن ابن سينا كان يميل فى قرارة نفسه الى ما يشبه المذهب الذى ينظر الى المعرفة على أنها مجرد صور ذهنية ، ويحاول أن يدرس العالم وما فيه من موجودات لا كما هى بل كما تبدو تبعا لتصوراتنا الذهنية ؟ وهذا بالطبع على خلاف المذهب المعروف فى الفلسفة فى وقت ابن سينا وهو المذهب المشايخ لأرسطو وأتباعه من المشائين ، ذلك المذهب الذى يبدأ بتقرير الموجودات كما هى فى الواقع ، ويطلب بالنظر فى الوجود الخارجى وهو حقيقة ، ثم يكون العقل لنفسه أفكارا وصورا عن الموجودات نتيجة لملاحظة العالم الخارجى وما فيه من موجودات . والعقل الانسانى فى هذا المذهب بتصوراته وأفكاره خاضع للعالم الخارجى ، والمعرفة الانسانية تبدأ من الواقع المحسوس . أما فى المذهب المثالى فان العالم لا يعرف الا على مثال تصوراتنا وأفكارنا ، أى أن العالم هو الذى يخضع لتصوراتنا وأفكارنا .

الفصل الثالث

الحكمة الالهية او الالهيات

- ١ - برهان ابن سينا على وجود الله •
- ٢ - الصفات الالهية •
- ٣ - العناية الالهية •
- ٤ - النبي والنبوة •
- ٥ - المعاد •

الفصل الثالث الحكمة الالهية أو الالهيات

١ - برهان ابن سينا على وجود الله :

يرى ابن سينا أن التأمل العقلي أو النظر العقلي في الوجود من حيث هو يؤدي الى اثبات واجب الوجود أو الله . لو تأملنا الوجود لأدركنا أن منه ما هو واجب الوجود وما هو ممكن الوجود . وهذه قسمة ثنائية عقلية اذ الممكن هو ما ليس بواجب . فالموجودات لا تخلو عن أحد أمرين اما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود وفي كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لأن الموجودات اذا كانت واجبة الوجود فهذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة فهي محتاجة الى الواجب ليرجح وجودها وعلى عدمها ففي الحالتين يقطع العقل من مجرد تأمل الوجود وتقسيمه عقليا الى الواجب والممكن باثبات واجب الوجود أو الله . وواجب الوجود ضروري الوجود ، والضرورة عقلية ، الضرورة دائمة وليدة العقل ، فضروري الوجود هو الذي يستحيل عقليا عدم وجوده أو « هو الموجود التي متى فرض غير موجود عرض منه محال » . أما الممكن فهو الموجود الذي لا ضرورة لوجوده . أو يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، لا يحكم العقل بضرورة وجوده ، ولا بضرورة عدمه ، بل هو عند العقل يصح أن يوجد ويصح ألا يوجد فالممكن « هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يمرض منه محال » .

وواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، أى أن وجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، أى أن ماهيته ووجوده شيء واحد . تأمل ماهية الله تقتضى في الحال ادراك وجوده . فواجب

الوجود بذاته هو سبحانه وتعالى ، الموجود الوحيد الذى يستمد وجوده من ذاته ، الذى تقتضى ماهيته وجودة • وقد يكون واجب الوجود بغيره مثل العدد ٤ فانه واجب الوجود متى أضفت ٢ الى ٢ أصبحت الأربعة واجبة الوجود ولكن ليس لذاتها بل بغيرها ، فوجوب وجود الأربعة ليس مستمداً من ذات الأربعة ، ليس مستمداً من ماهية الأربعة ، بل مستمد من شيء آخر • وكذلك الاحتراق واجب الوجود بغيره ، لأنه لا يوجد الا عند اجتماع النار والقطن أى المحرق والمحترق • فلكل موجود علة فى وجوده ما عدا الله لأن وجوده مستمد من ذاته ، أو ذاته تقتضى وجوده ، ولأنه مبدأ للوجود المملول على الإطلاق •

فبرهان ابن سينا على وجود الله يقوم على تأمل الوجود وقسمته العقلية الى الواجب والممكن ، وأن الممكن يحتاج الى علة ليرجع وجوده على عدمه وأن الواجب هو العلة الأولى لكل موجود • فإين سينا يتأمل الوجود عقلياً فيثبت واجب الوجود أو الله أو العلة الأولى لكل موجود ثم يهبط من العلة الى المملول ، يستدل بالعلة على المملول • عرف العلة أولاً واستدل بها على المملول يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات « تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووجدانته وبرائته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج الى اعتبار من خلقه وقلمه وان كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود ، الى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى « سنريهم آياتنا فى الآفاق (يعنى علامات وجودنا) وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق • أقول ان هذا حكم لقوم • ثم يقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (الاستدلال

بالعلة على المملول) أقول أن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

دليل ابن سينا على وجود الله يهبط من العلة على المملول . من الله الى العالم ، وذلك بعكس دليل المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث الأجسام ، الأجسام والاعراض حادثة . وكل حادث لا بد له من محدث أو خالق ، حادث ولا مخلوق هو الله سبحانه وتعالى . هذا الدليل يعترض عليه ابن سينا ويصف القائلين به بالمطللة ، لأن هذا الدليل يقوم على التمييز بين القديم والحادث ، وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للواجب والممكن ، فالله قديم وكل ما عداه حادث ، ومعنى الحدوث هو أن شيئاً لم يكن موجوداً ثم وجد . يترتب على ذلك أن هناك فترة زمنية قبل الاحداث لم يكن لله فيها فعل ، المتكلمون والقائلون بهذا البرهان في نظر ابن سينا يمتطلون وجود الله وأفعاله فترة من الزمان ، هذا الى جانب تعطيل ارادة الله . فافعال الله اذا أخذنا بهذا الدليل ليست قديمة ، لأنه كيف توجد ارادة قديمة تتعلق بإيجاد العالم ثم لا يوجد اذا كانت الارادة قديمة فلا بد وأن يكون العالم قديماً . هذا اشكال في دليل المتكلمين يشهه ابن سينا ويلجأ الى فكرة التمييز بين الواجب والممكن ليتفادى هذا الاشكال فيرى « أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا الحادث » حتى لا تتعطل الارادة الالهية وجودها بالوجود .

وهناك اعتراضات أخرى كثيرة على دليل المتكلمين الذي يعتمد على فكرة الحدوث أو الخلق ، منها أن ذلك يعنى التغير في ذات الله ، من حيث أن الله لم يكن يفعل ثم فعل أو أحدث أو خلق ، والتغير نقص ، تعالى الله عن ذلك ، كان الله في الأزل ولم يكن معه

شيء فلما خلق العالم أصبح لله فعل لم يكن له من قبل . وهذا يعنى
التغير فى الذات الالهية ، والتغير نقص ، حالة لم يكن الله يفعل
فيها شيء . ثم أننا نعلم أن الله تعالى لا يفعل لغاية لأن الذى يفعل
لغاية مستكمل بهذه الغاية . ثم أن الله لم خلق العالم فى وقت دون
آخر ، فعلى أى أساس قد اختار الله هذا الوقت دون غيره ليخلق فيه
العالم . . . هذه كلها اعتراضات على دليل المتكلمين يتعاشاها ابن
سينا . على أننا ينبغي أن ننتبه الى أن دليل المتكلمين الذى يقوم
على التمييز بين القديم والحادث - والقديم هو الله وحده وصفاته
وكل ماعداه حادث بقدرته وارادته متى شاء لأن الله حر وارادته
حرة ، يفعل أو لا يفعل ، يريد أو لا يريد فله وحده الأمر والنهى
لا يخضع لضرورة ولا يلزمه شيء أقرب الى التصور الاسلامى
للالوهية من دليل ابن سينا .

ويختلف دليل ابن سينا عن دليل أرسطو أيضا . دليل أرسطو
يقوم على أساس تفسير ظاهرة اعتبرها أرسطو أخطر ظاهرة فى
العالم ونعنى بها ظاهرة الحركة ، العالم متحرك ، وكل متحرك
لا يد له مع محرك ، ويستحيل عقليا التسلسل الى ما لا نهاية ، فلا بد
مع الوقوف عند محرك أول غير متحرك ، هو علة حركة العالم وهو
الله . دليل المتكلمين ودليل أرسطو دليل كوزمولوجى يبدأ من
العالم . يبدأ من المعلول الى العلة ، أما دليل ابن سينا فدليسل
أنتولوجى يبدأ من الوجود نفسه ، من العلة الأولى للوجود ويهبط
منها الى الموجودات . هذا هو الفرق بين دليل أرسطو والمتكلمين
ودليل ابن سينا ، وأن كان ابن سينا يأخذ فكرة الوجوب والامكان
مع أرسطو .

ولواجب الوجود بذاته أو الله عند ابن سينا صفات ، وهذه
الصفات لازمة لزوما منطقيا من فكرة واجب الوجود ، وهى صفات
عقلية بحتة ، صفات ميتافيزيقية وأن كان ابن سينا أحيانا يعطيها
صبغة دينية .

٢ - الصفات الالهية :

الصفة الاولى : البساطة - واجب الوجود بسيط ، أى ليس مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الأجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لأن المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه - وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره - فالبساطة تلزم من فكره وجوب الوجود - وما دام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية ، ماهية الله بينه بذاتها بدون حاجة الى تعريف لأنها بسيطة وغير مركبة - وما دام الله غير مركب فهو « ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ولا له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادئ ولا فى القول فهو واحد فى هذه الجهات الثلاث » -

الصفة الثانية : هى الوجدانية وهى مرتبة على الصفة السابقة - فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه - والوجدانية عند ابن سينا وجدانية ميتافيزيقية - وجدانية الله فى الدين أى ليس له شريكا فى الألوهية هذا ما يقصده الدين - أما الوجدانية التى يقررها ابن سينا فى معنى بها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم إليها ، ولا لماهيته أجزاء ينقسم إليها - وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته ، فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أو لا يوجد واجب وجود بذاته سواء ، هو واحد من كل وجه بأدق معانى الوجدانية التى يشتملها العقل ويقتضيها أيضا تصورنا لواجب الوجود لأنه ان لم يكن واحدا كان له شبيه ونظير فيكون غير واجب الوجود بذاته -

الصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره :
وهي فكرة أخذها ابن سينا من أرسطو وأفلاطون . فانه عند
أرسطو فعل محض . لا تغالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص والله
كله كمال كنه فعل ، فانه تام أى كامل ، وهو فعل صرف وفعله
تام ليس ناقصاً ، فكل ما هو ممكن له فموجود له بالفعل ، ليس له
ارادة منتظرة بل ارادته ثابتة له ، ولا علم منتظر بل هو علم كله
حياة كله فعل كله ، وهذه هي حالة واجب الوجود ، كل ما له فله
دفعة واحدة . أما الممكن فمتجدد الأحوال . ارادة الله فعلت كل
ما تريد فى الأزل وكذلك علمه تم فى الأزل ، ولكن العالم بما فيه
من ممكنات تخرج دائماً الى الفعل . هنا أشكال يتعلق بارادة الله
وعلمه . اذا كان الحال على ما يذكر ابن سينا فارادة الله وعلمه
لا تتعلق بالمحدثات ، لأنه كيف تتعلق ارادة قديمة تامة وعلم
قديم تام بموجودات تظهر دائماً وفى كل لحظة فى الوجود . يبدو
أن الله عند ابن سينا ليس مميباً بالعالم ولا صلة له به كما هو
عند أرسطو .

رابعا : واجب الوجود بذاته خير محض : والخير هنا بالمعنى
المتافيزيقي وليس بالمعنى الأخلاقي . الخير الميتافيزيقي هو الذى
تتحقق فيه الصفات الوجودية أما الصفات العدمية فهى سبب
الشر . وواجب الوجود كله خير أى أنه ايجاب محض وليس فيه
أى صفة عدمية . الانسان فيه الخير وفيه الشر . الصحة خير
والمرض شر ، الحياة خير والموت شر ، كل الصفات الوجودية خير
والعدمية شر . اذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن
يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض ، وما دام الله
واجب الوجود فهو خير محض أو مثال الخير كما هو عند أفلاطون .
الله خير محض ومنبع كل خير وخلق من كل شر لأنه واجب الوجود
بذاته ، ذاته تقضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لا تعتمل

الامكان • لا تحتل المدم بأى وجه من الوجوه ، ذلك الامكان أو المدم الذى هو مصدر الشر • ولذلك فالله خير محض لأنه واجب الوجود • الخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلو من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر • الممكنات لأنها ممكنات تنطوى على الخير والشر لان ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها محتملة للمدم وما احتمل المدم فى جهة مسا لم يخل عن الشر والنقص • الشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال • والله خير محض ايضا لأنه مفيد لكل وجود ولكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنعها كمالها اللازم لها فهو اذن مصدر كل خير • الله أو واجب الوجود خير محض ومبدأ كل خير ، وهو من أجل ذلك عاشق لنفسه ومعشوق لذاته ، عاشق لذاته لأنه خير محض ، ومعشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير • والخير هو الذى يمشق لذاته • الخير والجمال والحق معان تمشق لذاتها ، ويتكلم ابن سينا عن الله أو واجب الوجود باعتباره خير محض وجمال محض وحق بكل معانى الحقيقة • فيقول فى النجاة « وألواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لأن كل اعتدال هو فى كثرة تركيب أو مزاج فيحدث وحدة فى كثرته ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق » ويقول أيضا فى الهيات النجاة « وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجودة الذى يثبت له فلا حق اذا أحق من الواجب الوجود » •

خامساً : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد لأنه نوع متفرد لا جنس له ، اذا كان له جنس فسيكون أحد أنواعه ، سيكون له مثل أى سيشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد • ولكن الله أو واجب الوجود لا جنس له فلا مثل له من هذه الناحية

فهو نوع قائم بذاته . اذا كان للنوع جنس فهو يشترك مع بقية الأنواع فى ذلك ، أى أن الأنواع جميعها يشملها وتتحد فى جنس واحد ثم تختلف بعد ذلك فى العدد، فى الوضع المكانى والزمانى . ولكن الله نوع لا جنس له فهو لا يتحد مع أى نوع آخر فى جنس . وكذلك لا ضد له لأن الضدين لا بد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفا بعد ذلك . الضدان لا بد وأن يتيمان لجنس واحد ، لا بد وأن يجمعهما جنس واحد ، الأبيض ضد الأسود وهما يتضدان فى جنس واحد هو اللون . ولا يصح أن نقول الأبيض ضد الطويل . فالضدان لا بد أن يجمعهما أو يتحدا أولا فى جنس واحد ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثم فلا ضد له .

سادسا : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول : وهذه الصفة لازمة أيضا من وجوب الوجود : لأن واجب الوجود خلو من الامكان ، يعنى خلو من المادة وما دام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل محض ، اذا كانت ذاته لا يلحقها المادة وخلو من الامكان فذاته عقل محض . وما دام هو عقل فهو يعقل ذاته . فذاته معقولة لذاته . وليس فى الأمر اثنيينية ليس هناك عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه انما العقل والمعقول هو الذات . فهو عقل صرف لأنه خلو من المادة وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلا وهو معقول لأنه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى كونه عقلا ومعقولا وعاقلا . هو العقل وهو المعقول لا توجد ثنائية كما فى الانسان من حيث أن له عقلا يعقل غيره . العقل الانسانى متعلق بمادة له صلة بالمادة ، فى الانسان ذات عاقلة وأشياء معقولة ، ولكن فى الله العقل والمعقول هى ذات الله ، لو كان مسا يعقله الله شئ غير ذاته لكانت هناك اثنيينية ، لانقسمت الذات الالهية الى عاقل ومعقول ومن ثمة لم يكن واجب الوجود بذاته . وما دام الله

لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الاشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا الى ان الله لا يعلم الجزئيات الموجودة فى هذا العالم وانما يعلمها علما كلياً لأنه يعلم ذاته على انه علة لهذه الاشياء والمعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول - واجب الوجود لا يعلم الاشياء والا كانت ذات العاقلة متقومة بما يعقل او يعلم فيكون قوامها بالمعقولات فلا تكون ذاته واجبة الوجود . ويكون حال - التعقل أو العلم مثلاً - لازمة عن غيره . فيكون لغيره فيه تأثير وهذا محال فى حق واجب الوجود . كيف اذن يعلم الله الأشياء ؟ يعلمها على انه مبدأها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له يعقل ذاته على انها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والمقول وعلى انه مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . لا يصح أن يعقل الأشخاص المتغيرة ، لا يصح ان يعقل الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية وهذا يقتضى التغير فى ذات الله نظراً لتعدد الصور العقلية وتنوعها . فالله لا يعقل سوى ذاته وهو اذ يعقل ذاته بعقلها على أنها مبدأ كل موجود ، وهو حين يعقل ذاته على هذا النحو أى على أنها مبدأ لكل موجود يعقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه وعن هذه الموجودات توجد الأمور الجزئية .

٣ - العناية الالهية :

العناية الالهية عند ابن سينا من موضوعات العلم الالهى . وتتصل بالموضوع السابق الذى أشرنا اليه ونعنى به صفات الله وعلمه ، ويدخل فى العناية الالهية البحث فى الخير والشر وعلاقتها بالوجود . يعرف ابن سينا العناية فيقول « هى كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير

والكمال بحسب الامكان ، وراضيا به على النحو المذكور ، فيمقل نظام الخير على الوجه الابلغ فى الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذى يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان » .

لا يخفى على أحد ما فى هذا النص من صعوبة مصدرها اللفة الفلسفية الجافة الدقيقة التى يستعملها ابن سينا . ويعنى ابن سينا بقوله أن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، لا يستفيد الله العلم من الموجودات ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجية أو منفصلة عن ذاته ، بل أن ذاته أو ماهيته تقتضى كونه عالما . فالعلم صفة ذاتية لله . ماهية الله وعلمه شيء واحد . وماهيته تقتضى كونه عالما ، وعلمه تام لأن كل ما له فله دفعة واحدة كما سبق ان قلنا ، وعلى ذلك فلم الله محيط بكل ما هو حاصل وما يحصل وما قد حصل ، وعلمه حضورى على الدوام أى أن المعلومات جميعها حاضرة فى علمه ، ولا يعزب عن علمه شيء أبدا . وعلم الله لا يطرأ عليه أى تغيير لأن علمه متعلق بكل ما هو ثابت . ويقصد ابن سينا بقوله أن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهيته تقتضى كونه عالما بأنه علة للخير والكمال . فذات الله هى علة الخير والكمال ، الله لا يفيض الخير ، ولا يصدر عنه الخير والكمال بسبب دافع خارجي ، لا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وانما يفيض الخير من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك ، الله علة للخير بحسب ماهيته ، ماهية الله مصدر للخير ، وليس للخير مصدر أو سبب أو دافع أو داع خارج عن الذات الالهية يقتضيها فعل الخير يقول ابن سينا ، أن الملل العالية لا تجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا أو تكون بالجملة يهها شيء أو يدعوها داع أو يعرض عليها ايثار ، ماهية الله اذن تقتضى الخير . الخير يفيض من الله ويصدر عنه لأن ماهيته من شأنها أن تكون مصدر الخير ، أن تكون علة للخير

والكمال . الله لا يفعل لغرض ، والا كان مستكملا بهذا الغرض ، فالخير يفيض من الله لا لغرض من الاغراض ولكن لان ماهيته تقتضى ذلك . أما قوله بحسب الامكان ، فالامكان هنا لا يتعلق بذات الله وانما يتعلق بالموجودات ، الموجودات المتعلقة بالمادة ، والمادة عبارة عن امكان ، أى استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من قوة وما لها من امكان . الله مفيض للخير والكمال وعلة لهذا الخير والكمال بحسب ماهيته ، الخير والكمال يفيضان من الذات الالهية وينتشران فى الوجود ولكن الموجوات تتفاوت فى قبول الخير والكمال ، فالموجودات الغير متعلقة بمادة كالمقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بمادة ونعنى بها الموجودات الأرضية فان المادة تموقها عن الخير التام والكمال التام ، ولذلك يقول ابن سينا بحسب الامكان ، أى أن كل موجود يقبل الخير والكمال بحسب ما فيه من الامكان فان كان خلوا من الامكان بريثا من المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك فانتا نجد الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة لا تستطيع قبول الخير التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والتقص يخص هذه الموجودات فقط . ينبغى هنا أن نلتفت الى مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط ، ولكن الشر يأتى بالعرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير . فى هذا الوجود الخير موجود بالذات أما الشر فيأتى بالعرض والسبب فيه تعلق بعض الموجودات بالمادة التى تموقها عن تمام خيرها وكمالها ، المادة هو سبب الشر فى العالم ، لو كنا أرواحا خالصة لما عرفنا الشر ولما ارتكبناه . الأصل اذن هى الخير ، والشر عارض . والمسألة نتناولها بتوضيح أكثر بعد أن ننتهى من شرح هذا النص .

ثم يقول ابن سينا أن الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة ، ثم أن النظام ، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الالهى وتابع له ، والله الذى يعقل نظام الخير يفيض على الوجود ويعم الوجود بحسب الامكان •

نخلص مما سبق أن العناية الالهية عند ابن سينا هى علم الله الأزلى القديم السابق ، علمه بترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون •

وتتفاوت الموجودات فى درجة كمالها بحسب ترتيبها فى الوجود ، وأخس درجة فى الوجود هى الموجودات المتعلقة بالمادة . لأن المادة هى أصل الشر • لا يوجد الشر الا فى كل ما هو متعلق بالمادة • والشر أنواع : فقد يكون نقصاً مثل الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ، وقد يكون فى صورة ألم وغم ، ويتجشع الشر أيضاً عن أسباب طبيعية كالسحاب الذى يحجب نور الشمس عن الكائنات الحية المحتاجة الى الشمس مثل النبات فيمنع النبات عن أن يصل الى كماله ويحقق خيره المرجو منه وهو النمو وأعطاء الثمرة ، وكل هذه شرور عارضة • أما الشر بالذات فلا وجود له . لأن الشر بالذات هو العدم ، والعدم لا وجود له • أما الشر بالمرض فهو العدم أو الحابس للكمال عن مستحقه مثل العمى فهو معدم للبصر أو السحاب الذى يحجب الشمس فيعوق نمو النبات وهو كماله المستحق له ، لأن كمال النبات وخيره فى نموه وازدهاره • كل موجود له غاية يحققها ويسمى لها ، وفى تحقيقها تحقيق لكمال وخيره ، فاذا قصر الموجود عن درك غايته وتحقيقها فقد قصر عن ادراك خيره وكمال • وكل ما يعوق الموجود عن تحقيق خيريته فهو شر • والشر بالذات عديم لا وجود له ، والشر

بالمرض هو العائق أو المدم أو العائس للكمال عن مستحقته .
والشر قد ينتج عن اشياء وجودية كالنار مثلا . النار في حد ذاتها خير ، النار باعتبار صفتها الوجودية وآثارها من حيث فهي خير . اذا حققت النار الغاية المرجوة منها وهي الاحراق فقد بلغت كمالها وخيرها . والخير والكمال المرجو من النار هو الاحراق ذلك اذا نظرنا الى الاحراق على أنه صفة وجودية . ولكن قد يحدث أن تدفع المصادمات النار الى احراق ثياب رجل شريف فقير فهذا شر ، ولكنه شر بالمرض . أما آثار النار الوجودية فهي خير وضرورية لحفظ الأنواع ولصلحتها .

ولما كانت المادة هي السبب الشر ، فان الشر لا يوجد الا فيما تحت فلك القمر ، أى فى عالمنا الأرضى هذا ، وهو عالم صغير جدا بالقياس الى الكون وسائر الوجود وما يحتوى من أفلاك وأنفس وعقول . وليس من المعقول أن يترك الخير الكثير المقيم ، الخير الذى يعم الوجود كله ويفيض على الكون كله بسبب شر يمرض للموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة . هذا فضلا عن أن الشر لا يصيب الأنواع ، أنواع الكائنات الأرضية ، وإنما يصيب أشخاصا فقط . النوع الانسانى مثلا لا يصيبه الشر ولكن الشر يصيب الاشخاص المندرجة تحت هذا النوع . الشر يصيب زيد وعمر وقلان من الناس ثم انه لا يصيب الأشخاص فى كل وقت وفى كل حين بل أحيانا قليلة ، الشر بالمرض اذن قليل ، وقليل جدا لأنه كما رأيت لا يوجد فى أرضنا هذه ، وهى شئ لا يذكر بالقياس الى الكون وسائر الافلاك ثم أنه لا يصيب الأنواع بل الاشخاص ، وهو لا يصيب الاشخاص فى الغالب الأعم بل فى بعض الأوقات . فالشر فى اشخاص الموجودات قليل وقد يقال أن الشر كثير فى هذا العالم ولكنه على كل حال ليس بأكثرى ، مضار النار كثيرة ولكن فوائدها أكثرية . المقصود من النار فى الطبيعة حصول الخير منها . والأمراض كثيرة

ولكنها ليست بأكثرية . اذن من الحكمة الا يترك الخير الغالب بسبب شر نادر وقليل ويقع بالعرض لأن تركه ، اى فى ترك الخير الغالب شر . وجود السيارة مثلا وفائدتها لنا خير ولكن يحدث منها شرور كثيرة كالمصادمات التى تودى بحياة ركايبها ، ولكن هل من أجل هذه المصادمات نمتنع عن ركوب السيارة ولا نضمنها . الخير الذى استفادته البشرية من السيارة وصنمها أضماف أضماف الشرور التى نتجت عن استعمال السيارة . ثم أن الشرور التى تحدث من السيارة من الممكن تقليلها الى ابعد حد ممكن ، الى حد يصبح الشر الناتج عن استعمال السيارة نادرا .

فالخير يفيض من الله لأنه يعم الموجودات ويوجد بالذات ولا يمنع فيضه فى الوجود وانتشاره ولا يقتل منه هذا الشر العارض ، لا يقدح فى عناية الله وصدور الخير منها هذا الشر النادر العارض . والخير فى جميع الأحوال مقتضى بالذات ، القضاء الإلهى والذات الإلهية موجبة للخير بالذات ولكن هذا القضاء الإلهى قد ينتج عنه بالعرض ما هو شر ولكن كلا منهما بقدر ، الخير بقدر والشر بقدر وهذه هى القاعدة التى ينتهى إليها ابن سينا فى العناية . قيل خلقت هؤلاء للنار ولا أبالى وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى وقيل كل ميسر لما خلق له ، . وهذا ليس معنى الجبرية وانما معنى أن فى كل انسان استعدادا مسا الى الخير ، والكمال ، ولكن قد يصيبه بالعرض ما يحبس عنه هذا الكمال ويمنع عنه هذا الخير وهذا هو الشر الذى قد يكون بسبب نقص أو تشويه فى الخلقة أو أى شئ يعوق الكمال عن الانسان . القضاء الإلهى لا يفيض عنه الا الخير بالذات ، أما الشر بالذات فلا وجود له لأنه عدم محض . ولو كان للشر بالذات وجود كما أن للخير بالذات وجودا لما كان هناك وجود لأن الشر يسلب الخير أى يسلب الوجود .

٤ - النبي والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الالهي عند ابن سينا . وتقتضيها العناية الالهية لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن الانسان لا يستطيع أن يعيش الا في مشاركة أى مجتمع . ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل أى قانون وشريعة ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل والنبي هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الانسان في الجماعة تقتضى وجود النبي لأنه من غير المقول أن يترك الناس وشأنهم في المشاركة فيختلفون في معايير العدل والظلم فيرى كل انسان ماله عدلاً وما عليه ظلماً فلا تستقيم المشاركة التي هي ضرورية للنوع الانساني ، لأن الانسان يختلف عن البهيمية في أنه لا يستطيع أن يدبر معيشتة لو انفرد شخصاً واحداً بنفسه . فحاجة الناس الى النبوة اشد من حاجتهم الى انبات الشجر على الحواجب وتعمير الأخمص من القدمين ، ومن غير المقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء ولا تقتضى النبوة التي بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم . ومن أهم صفات النبي عند ابن سينا أن يكون انساناً حتى يستطيع مخاطبة الناس ، ولكن ينبغى أن توجد له ميزة وخاصة يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هي المعجزة .

ويتكلم ابن سينا عن وظائف النبي فيقول انه يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه . ومن أهم ما ينبغى على النبي أن يعرفه للناس أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأن طاعته حق على كل انسان . وأن الأمر له وحده لأنه خالقهم ، ويعرفهم بالمعاد وأن الله تعالى سيثيب المطيع ويسعد المطيع ويشقى العاصي وذلك حتى يمثل الجمهور للوحي المنزل بالسمع والطاعة . ولا ينبغى للنبي أن يعرف الجمهور من أمر الله الا أنه واحد حق

لا شبيه له ولا يدعوهم لمعرفة الله أكثر من هذا لأن عقولهم تقتصر عن ادراك موجود ليس في خارج العالم ولا في داخله ولا في جهة منه ولا مشار اليه بالحس أنه هنا أو هناك ، ذلك لأن معرفة موجود على هذا النحو لا ترقى اليها الا عقول الفلاسفة ، ولأن مناقشة الجمهور في مثل هذه المسائل قد تؤدي بهم الى تكذيب مثل هذا الموجود فينصرفوا عن أعمالهم البدنية وتكثر شكوكهم ويمتنقوا آراء مخالفة لصالح المدينة ويصعب ضبطهم وردهم الى الحق . فالعلم الالهي والحكمة الالهية ليست ميسورة لكل انسان . وعلى ذلك ينبغي للنبي أن يضرب للامة أمثلة على قدر عقولهم ليعرفهم جلالة الله وعظمته ، وكذلك يعرفهم المعاد وكيفيته بأمثلة يفهمونها ويتصورونها . أما حقيقة المعاد فلا ينبغي أن يذكر من أمورها شيئا الا مجملا فيكتفى بقوله (ان ذلك شيء لا عين رأت ولا اذن سمعت وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم) ، ولا بأس من أن يتضمن خطاب النبي الى الناس رموز وإشارات لتحفز أولى الألباب للنظر والبحث في حكمته العبادات ومنفعتيها في الدنيا والآخرة .

ولما كان النبي من الأشخاص الذين لا يتكرر وجود أمثالهم في كل وقت ، لأن المادة التي تقبل كمالاته تقف في قليل من الأمزجة ، وجب أن يدبر للناس تدبيرا يحفظ بقاء سنته وشريعته واستمرارهم على معرفة الصانع والمعاد . فيحسن للناس أفعالا ويفرض عليهم تكرارها في مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد وهذه الأفعال هي العبادات ، فالعبادات منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام حركات تقضي الى حركات أما الحركات فهي الصلاة وما اعدام الحركات فهي الصيام فانه وان كان معنى عدمها الا أنه يعرك الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه الى الله . ويجب أن يخلط بذلك أمورا أخرى أن أمكن لتقوية السنة

وبسطها ولمنفعة الناس في الدنيا مثل الحج والقرايين والجهاد وكل ذلك ينبغي أن يكون خاصة لله - وأشرف العبادات هو ما كان خالصاً لوجه الله كالصلاة فيجب أى يسن للمصلى من الطهارة والتنظيف سنناً بالغة فضلاً عن الخشوع والخضوع وغفر انظر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب وذلك حتى ينتفع العامة من هذه العبادات بربوخ ذكر الله في أنفسهم فيدوم تشبهم بالسنن والشرائع التي هي مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس - فعادة الناس لا يلبثون الى السعادة في هذه الدنيا الا اذا استمسكوا بالسنة والشريمة -

أما الخاصة فأكثر ما تنفعهم الشريمة في المواد أى في الحياة الآخرة لأن فيها السعادة القصوى الدائمة - السعادة الروحية التي لا تنال الا بالتنزيه ، أى تنزيه النفس وتصفيتها من الشهوات الجسمانية ، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات مكتسبة ، وهذه الأخلاق والملكات المكتسبة مما يشرحه النبي في شريمته وتعليمه - ويمين على اكتساب هذه الأخلاق والملكات أفعال تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادة تلك القوى الحيوانية ومطالبها من الراحة والكسل ورفض العناء - وذلك بذكر الله وملائكة وعالم السعادة الدائمة في الآخرة فيرسخ في النفس احتقار البدن ومطالبه وتأثيراته وتقوى ملكة التسلط على الجسم وغرائزه والسيطرة عليه ، وبمداومة هذه الأفعال تتمكن في الانسان ملكة الالتفات الى الحق والاعراض عن الباطل ويصبح في شوق الى السعادة الدائمة في الحياة الأخرى وبذلك تستعد النفس وتتهيأ للسعادة القصوى بعد مفارقة البدن -

ويرى ابن سينا أن هذه الأفعال لو فعلها فاعل من غير أن يمتد أنها مفروضة من عند الله لكان جديراً يمثل هذه السعادة، وذلك أمر مما يقبله الدين ، فكيف اذا اعتقد الانسان بأنها من

عند الله وصدق رسوله ونبيه وأن كل ما يسنه النبي فهو من عند الله فرض عليه ؟ تلك هي درجة أعلى ومرتبة ليس فوقها مرتبة وسعادة قصوى .

٥ - السعادة :

قلنا ان من واجب النبي أن يعرف الناس بالمعاد ، وأن يعرفهم بأن الله قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولن عصاه المعاد المشقى . والمعاد فرع من فروع العلم الالهي عند ابن سينا ، وهو من الموضوعات الدينية الغريبة على الفلسفة اليونانية التي أدخلها ابن سينا هذه الفلسفة .

ويبحث علم المعاد في بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقيسة التي هي النفس المثلثة الصحيحة الاعتقاد للحق - العاملة بالخير الذي يوجبها الشرع والمقل - فائزة بسعادة وغبطة ولذة عقلية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من « حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الأنهار من : لبن ، وعسل ، وخمر » وما زلال ، ومرر وأرائك ، وخيام ، وقباب فرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والأرض (١) ،

(١) ابن سينا رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٥٩ . ويشير ابن سينا في هذا الى قوله تعالى في كتابه الكريم : « وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون » - سورة الواقعة آية ٢٢ - ٢٣ ، وقوله تعالى « متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم يحورعين » سورة الطور آية ٢٠ ، وقوله تعالى « ان المتقين في ظلال وعيون وفواكه ما تشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ - ٤٢ ، وقوله تعالى « وأمددناهم بفاكهة ولحم ما يشتهون » سورة الطور آية ٢٢ ، وقوله « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها

(وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يعارض في ذلك • ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثوابا على تقواها وعملها وإدراكها للحق • وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التي وصفها الشرع • والسبيل الى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل فهو وحده الطريق الى معرفة السعادة الروحية ، أما السعادة البدنية فلا يعنى بوصفها الا الوحي والشرعة • وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعود الجمع بين السماتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن هو عليه قدير •

فالمعاد اذن عند ابن سينا على ضربين :

الأول : المعاد المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسمانى ، أى حشر الأجساد • وهذا المعاد البدنى لاسبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع • وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك فى المعاد الشرعى ، غاية ما هناك أنه يرى أن العقل لا يستطيع اقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبئ تصديق خبر النبوة فى حشر الأجساد وبعثها • وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة

« الأنهار » ، سورة التوبة آية ٧٢ ، وقوله « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من غسل مصفى » ، سورة محمد آية ١٥ وقوله تعالى « يطرف عليهم ولدان مخلدون » ، سورة الواقعة آية ١٧ •

التي تحصل للبدن في المعاد الجسماني (١) -
الثاني : المعاد المدرك بالعقل والدليل وهو المعاد النفساني ،
وهذا المعاد وان كان العقل يثبتة فان النبوة والشرعية لا تنفيه
ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضا - فمعاد النفس الانسانية مصدق
بالشرح والعقل جميعاً -

ويرى ابن سينا أن الحكماء والفلاسفة يفضلون هذا المعاد
النفساني على المعاد البدني وان السعادة التي يحصل عليها
الانسان في المعاد النفساني أعظم من السعادة البدنية ، ويدلل
على ذلك - ويمترض في الوقت نفسه على العوام الذين يتخيلون
أن السعادة الحققة هي في اللذات الحسية فيقول : ان أعظم
اللذات الحسية هي لذة الطعام ولذة الجنس ، ومع ذلك فقد
يتركها الانسان طلباً للذة العقلية حين يكون منهمكاً في لعبة
الشطرنج مثلاً ، ولولا أن هذه اللذة أقوى من لذة الطعام والجنس
لما رجعها الانسان عليهما - ثم أن الانسان قد يترك الطعام والجنس
ومراعاة اللحمة والعفة فتكون العشرة والعفة ألد من
هاتين اللذتين - وقد يحتاج الانسان الى طعام ومع ذلك نراه
يؤثر به غيره على نفسه ، ومعنى ذلك أن لذة الايثار أقوى من لذة
الطعام - ثم ان الانسان كثيراً ما يقاسي آلام الجوع والعطش
للمحافظة على ماء الوجه ، وكذلك ربما استعصر الموت في سبيل
مبدأ أو غاية : كل ذلك يؤكد أن اللذات الباطنة أو اللذات النفسية
غالبها ما تكون أقوى من اللذات البدنية المحسوسة (١) -

وليس ذلك مقصوراً على الانسان وحده بل ان الحيوان
يشارك الانسان في ذلك أيضا - ويضرب ابن سينا مثلاً بكلاب

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٣ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩١ ، انظر أيضاً مقدمة
الدكتور سليمان في دنيا الرسالة اضعوية في المعاد لابن سينا ص ١٢ - ١٥ -
(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٣٩١ -

المصيد التى قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها بصيدها ، وربما تحمله اليه • ثم أن المرضعة من الحيوانات تؤثر ماولدتها على نفسها ، وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى عن وليدها تشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها •

كل ما تقدم يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الانسان بل أيضا عند الحيوان •

بعد ذلك يتكلم ابن سينا عن نظريته فى السعادة ويقدم لذلك بعضه أصول يبنى عليها نظريته فى سعادة النفوس •

الأصل الأول : يرى ابن سينا أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشرأ يخصها • فمثلاً لذة الشهوة وخيرها أن يتأذى اليها كيفية محسوسة ملائمة تأتى عن طريق الحواس الخمس • فإذا تأذى الى البصر - أى قوة الابصار - وهى قوة نفسانية - كيفية ملائمة موافقه كان ذلك خيراً ولذة لقوة الابصار • وإذا تأذى الى السمع كيفية مسموعة ملائمة موافقة كان ذلك خيراً ولذة لقوة السمع ، وهكذا فى كل حاسة من الحواس الخمس • ومثل ذلك يسحب على سائر القوى النفسية الأخرى • فللفضب مثلاً لذة خاصة به وهو الظفر ، وللحفظ لذة وخير يختص بهما • ولذة الحفظ وخيره فى تذكر الأمور الموافقة الماضية (٢) •

فالقوى النفسية تشترك جميعاً فى أن الشعور بالموافقة هو الخير واللذة ، ولذلك يعرف ابن سينا اللذة بأنها ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك • ومعنى

ذلك أن اللذة هي الحصول على الكمال الخاص ، وكمال القوة هو ادراك ما تنزع اليه وما يلائمها .

وهذا الاصل يستمدة ابن سينا من الأصل الذى يبنى عليه أرسطو نظريته فى السعادة الانسانية .

الأصل الثانى : ان القوى النفسية وان اشتركت فى ان الخير واللذة هي فى الحصول على الكمال الخاص الا ان القوى النفسانية تختلف فى مراتبها من حيث هذا الكمال . فالقوى النفسية التى كمالها أتم وأفضل وأكثر وأدوم وأوصل اليها وأحصل تكون اللذة لها أبلغ وأرقى . وخير هذه الكمالات التى للقوى النفسانية ما كان فى نفسه أكمل وأفضل وأشد ادراكا للذة الملائمة (١) .

الأصل الثالث : ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها . فالأعمى مثلا رغم أنه يلم بوجود الصور الجميلة الا أنه لا ينزع اليها ولا يشفق اليها المبصر الذى جرب الاحساس بها . فمعرفة المعسومات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها ، واللم بما من شأنه أن يشاهد أو يسمع لا يبلغ درجة المشاهدة والسمع ، ولذلك قيل : ليس الخبر كالمائة . من أجل هذا لم يقتصر ابن سينا حين عرف اللذة على ذكر الادراك دون النيل . فجمع بينهما وقال بأنها ادراك ونيل للوصول للملائم (٢) .

الأصل الرابع : ان اللذة قد يموقها شاغل ، أى مانع ، أو يحول دون تحققها مضاد . فمثلا امتلاء المعدة يمد شاغلا أو مانعا من

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ .

الالتذاذ بالطعام . وكذلك اذا كان الانسان خائفا فانه لا يشعر
بلذة الغلبة والنصر . وقد تكون القوة النفسية ممنوعة أو مصابة
بضد ما هو كمالها فلا تحس به ولا تنفر عنه ، مثل المريض المصاب
بالمراة نجده لا ينفر من مراة الغم ومثل الانسان في حالة
التخدير لا يحس بردا ولا حرا ، فاذا زالت هذه الاضداد عاد
الشعور السليم بالذة ، ونفر الانسان من المراة وشعر بالبرد
والحر (١) :

تلك هي الأصول التي يقدمها ابن سينا لبنى عليها نظريته
في سعادة النفس الانسانية في الحياة الاخرة ، وسعادة النفس
الناطقية في معادها تتحقق بتحقيق كمالها الخاص بها ، وكمال
النفس الخاص بها « أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة
الكل ، والنظام الممقول في الكل ، والخير الفاضل في الكل ،
مبتدئا من مبدا الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية
المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما في التعلق بالأبدان ، ثم
الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفي
في نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب عالما معقولا ، موازيا للعالم
الموجود كله . مشاهدا لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ،
والجمال الحق ، ومتعدا به ، ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا
في سلكه وصائرا من جوهره » (٢) .

ومعنى هذا أن النفس الانسانية تبلغ سعادتها وكمالها في
معادها عندما تصبح مرآة لجميع العلوم والمعارف ، وتنتقش فيها
معاني العلوم الخاصة بالموجودات والمعاني الخاصة بأحكام هذه
الموجودات وقوانينها وهذه المعاني الخاصة بالموجودات والمعاني

(١) الشفاء ج ٢ ف ٤٢٥ ، النجاة ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦ ، النجاة ص ٢٩٣ .

الخاصة بأحكامها وقوانينها هي من قبيل العلوم النظرية . ثم يضيف ابن سينا ايضا الى ذلك اسماء الغير الفاض في الكل وهذا هو الجانب العملي من العلم والحكمة .

فكمال النفس الناطقة وغيرها وسعادتها لا يتم ولا يحصل الا اذا صارت مرآة لجميع العلوم الخاصة باحصاء الوجود واحكام الوجود ، وكذلك حصول الاعتقاد بأن الغير شائع في الوجود كله ويفيض على العالم بأجمعه . ويتحقق هذا الكمال في الجانب العملي بسلوك النفس بعد ادراك المبدأ الأول وتعلقه ، ثم ادراك الروح وهي الجوهر المجرد المفارق الذي لا يتعلق بجسم ، نسيم ادراك النفس وهي جوهر روحاني متعلق بجسم تعلقا ما - على الأقل تعلق تدبير ورشاد ، لان النفس هي التي تدبر الجسم وترشده وتقوده الى ما ينبغي أن يكون . ثم ادراك الاجسام العلوية كالافلاك المنتظمة الشكل والحركة ، ثم تستمر النفس الناطقة كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتصبح هي نفسها كأنها الكل نفسه مركزاً مصغراً ولكنه صورة صحيحة ، فتشاهد النفس الحسن المطلق والمجال المطلق والغير المطلق .

وهذا الكمال لا يقاس بما للقوى النفسانية الأخرى من الكمالات من حيث التمام والأفضلية ، بل لا نسبة بينه وبين الكمالات الأخرى بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة ، وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو بلا انفصال ، اذ المقل والمقول والمائل شيء واحد أو قريب من الواحد (١) .

لا يقول ابن سينا اذن بالاتحاد ، أي أن السعادة القصوى في

الآخرة لا تكون في اتحاد النفس الانسانية بالله . وانما تكون في تعقل المبدأ الأول والوجود كله . وهذا التعقل أو الإدراك أشد وأكمل وأدوم وأحصل وأتم من ادراكات القوى الأخرى . لأنه يفوق في باطن المدرك وظاهره . فلا يمكن أن يقاس بوجه من الوجوه مثل هذا الإدراك بالادراكات التي للقوى الأخرى بل لا يمكن أن تقاس هذه اللذة الحاصلة عن مثل هذا الإدراك باللذة الحسية البهيمية ، وذلك لأن اللذة العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية من اللذات الحسية . أما أن اللذة العقلية أقوى كيفية من اللذة الحسية فلأن العقل يصل الى كنه المقول ويمقل حقيقته ، أما الحس فلا يدرك الا الأعراض . وكذلك اللذة العقلية أكثر كمية من اللذة الحسية ، لأن أجناس الموجودات وأنواعها ، وهي المعقولة غير متناهية وكذلك العلاقات الواقعة بينها لانهاية لها ، بينما المدركات الحسية محصورة في أفراد معدودين ، وان تكثر فانما تتكرر بالأشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين مثلاً .

مما تقدم نرى بوضوح ارتباط هذه الآراء بالأصول التي بينها من قبل في الموازنة بين الأنواع المختلفة للكلمات التي للقوى الأخرى .

ونحن في هذا العالم لا نحس بتلك اللذة لانغماسنا في الرذائل وتعلقنا بالأبدان ، ولا نطلبها ولا نحن اليها ، وهي مع ذلك موجودة . ونحن اذا خلعنا عن أنفسنا ربقة الشهوة والغضب وأقرانها فلربما نتخيل هذه اللذة خيالاً طفيفاً ضميماً (١) .

وعندما تنفصل النفس الانسانية عن البدن ، وتعقل بالفعل

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٦ - ٤٢٧ ، النجاة ص ٢٩٤ .

وجود كمالها وتحقق منه ، ولم تكن قد حصلت منه شيئا في الدنيا
لانشغالها بالبدن ولذاته الذي انساها ذاتها ومعتوفها ، كما ينسى
المرض الالتذاذ بالحلو واشتهائه فانها تشمعر بالبلاء العظيم
والشقاوة الكبرى لانها حرمت اللذات التي الفتها في الحياة
الدنيا ، ولا سبيل لتحقيقها في الحياة الاخرة .

فالشقاوة تحصل عندما يعود الانسان نيل اللذات الخاصة
بالبدن في الدنيا ، فاذا مات وفنى البدن وبقيت النفس وحرمت
الانسان مما تعود من لذات ، يظل مقيما على هذا الحرمان في
المعاد ، اذ لا سبيل الى تحقق هذه الملذات البدنية في الاخرة لقناء
البدن ، وتلك هي الشقاوة الكبرى والبلاء العظيم .

ويرى ابن سينا أن سعادة النفس في معادها لا تتم الا اذا
أصلحت النفس الجانب العملي منها في هذه الحياة الدنيا (١) .
ذلك الجانب العملي الذي تصدر عنه الافعال الخلقية ، والذي هو
مجال الاختيار والاتجاه في السلوك . وهذا الاصلاح يتم بتحصيل
ملكة التوسط . فالفعل الخلقى الفاضل وسط بين الافراط
والتفريط . ان الكرم - وهو فعل خلقى فاضل - وسط بين
افراط هو التبذير ، وتفريط هو البخل ، وكلاهما رذيلة .
وليس هذا الوسط وسطا حسابيا ، أى على مسافة واحدة من
الافراط والتفريط ، ولكنه وسط عدل ، لانه تارة يميل الى
الافراط وتارة يميل الى التفريط بحسب الظروف ووفقا لأحكام
العقل . ومن طبيعة القوى الحيوانية أن تميل الى الافراط اذا
كان في ذلك لذة جسمية ، أو الى التفريط اذا كان في ذلك محافظة
على الدعة وجنوحا الى الكسل . واذا تعود الانسان أن يميل في
تصرفاته وأفعاله الى الافراط أو التفريط حصلت عنده هيئة

اذعانية ، فتدعن الارادة لمطالب البدن ويسيطر الجسم على النفس
وتنقاد النفس لمطالبه . أما اذا استطاع الانسان ان يحكم عقله ،
وتوسط في أفعاله الخلقية ، وهذا التوسط لا يتم الا بسيطرة
العقل وتحكيمه ، فان النفس حينئذ تحصل لها هيئة استعلائية ،
أى حالة تكون النفس فيها مسيطرة على البدن ، ويكون للعقل
والتفكير السليم الكلمة النهائية الفاصلة في التوجيه الخلقى
للانسان .

أما الملكة ، أى ملكة الفضيلة ، فهى قوة تكتسب بالمران ، فهى
ليست طبيعية فينا ، وانما الطبيعى فينا قوى واستعدادات ، اذا
مرنا هذه القوى والاستعدادات على الفضائل تمكنت فى النفس
ملكاة التوسط ، وأصبحت الأفعال الفاضلة تصدر عنا وكأنها
طبيعية فينا . فاذا تمكنت فى النفس ملكة التوسط ، وتنزهت
النفس عن الانقياد الى مطالب البدن والاذعان الى اللذات الحيوانية
ضمنت لنفسها السعادة . اما اذا تمكنت من النفس الهيئـة
الاذعانية فان هذه النفس يكتب لها الشقاوة فى الحياة الأخرى ،
لأن آلتها وهى البدن قد فقدت، وخلق التعلق بالبدن قد بقى (١) .

هذه السعادة التى يصفها ابن سينا سعادة عقلية ، وتحصل
لنفس فى الآخرة بطريقة عقلية ، ولا يمكن تحصلها بأية وسيلة
من وسائل الجسم ، فهل يمكن أن تعطى هذه السعادة للمصالحين
من الناس الذين زكوا أنفسهم بممارسة العبادات واتباع الشرائع ،
وتعمدوا أن يتخللوا السعادة لا تنفصل عن الجسم ، فحرموا
أنفسهم لذات البدن فى هذه الحياة لينالوها فى الآخرة ؟ هذا
الفريق من الناس يخصه ابن سينا ولا يحرمه من نوع من السعادة .
فيرى أن هؤلاء الناس يمنعون أجساما علوية ليتيسر لهم تحقيق

ما تخيلوا من سعادة ، وذلك لأن القوة الخيالية لا تستغنى في فعلها وفي تخيلها عن التوسط بالآلات والأجسام . ولكن مثل هؤلاء الناس على كل حال في درجة من السعادة أقل من أولئك الذين تحكموا في الدنيا في إرادتهم وجعلوا عقلهم العملي هو الموجه لسلوكهم وأفعالهم (٢) .

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

علم النفس عند ابن سينا - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعي لأن موضوعه هو النفس والجسم باعتبارهما عنصرين غير منفصلين لجوهر واحد ، ومتعدين اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة الهيولة : فالنفس والجسم يكوّنان وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائماً . وليست النفس والجسم في هذه الوحدة الا وجهين فقط لشيء واحد ، تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . فالكائن الحي كله - نفسه وجسمه على السواء - هو موضوع دراسة علم النفس . يقول ابن سينا : (ولما كانت النباتات والحيوانات متجوّهة الذوات عن صورة هي النفس ، ومادة هي الجسم والأعضاء ، وكان أولى ما يكون علمنا بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولاً في النفس ... فلأن تقدم تعرف أمر النفس وتؤخر تعرف أمر البدن أهدى سبيلاً في التعليم ، فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة أمر البدن في معرفة الأحوال النفسانية ، على أن كل واحد منهما معين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضرورة التقديم ، الا أنا أثّرنا أن تقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر ، فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه) (١) .

(١) ابن سينا . الشفاء ، كتاب النفس ص ١ - ٢ ، الفن السادس من الطبقيات تحقيق الأستاذ فضل الرحمان ، طبعة اكسفورد ١٩٥٩ .

وتتضح هذه الصلة الوثيقة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية والعقلية . فالانفعالات النفسية كالخوف والغضب الحزن والفرح (هي من الموارض التي تعرض للنفس وهي في البدن ، ولا تعرض بغير مشاركة البدن ولذلك فإنها تستحيل معا أمزجة الايدان . وتحدث هي أيضا مع حدوث أمزجة الأيدان ، فان بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب ، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة ، وبعض الأمزجة يتبعه التجبن والخوف ، ومن الناس من تكون سجيته سجية مغضب فيكون سريع الغضب ، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جباناً مسرعاً اليه الرعب ، فهذه الأحوال لا تكون الا بمشاركة البدن . والأحوال التي للنفس بمشاركة البدن على أقسام : منها ما يكون للبدن أولاً ، ولكن لأجل أنه ذو نفس ، ومنها ما يكون للنفس أولاً ولكن لأجل أنها في بدن ، ومنها ما يكون بينهما بالسوية) (١) .

فليست الانفعالات اذن فعل النفس وحدها ، ولا هي فعل الجسم وحده ولكنها فعل الاثنين معاً ، تارة تصدر عن النفس وطوراً تصدر عن الجسم بحسب استعدادات النفس والجسم . وعلى ذلك يقف ابن سينا - كما وقف أرسطو من قبل - موقفاً وسطاً بين الروحانيين الذين يمثلهم في العصر القديم أفلاطون الذي يقرر بأن الانفعالات النفسية أفعال نفسية خالصة ولا علاقة لها بالبدن ، وبين الماديين الذين يمثلهم في العصر الحديث وليسم جيمس الذي يذهب الى أن الخوف اذا جردناه من الاصفرار والأرتعاش وأسراع الدورة الدموية أو بطئها والهرب أو الجمود

وما الى ذلك ، اننا اذا جردناه من هذه الظواهر لم يبق لدينا سوى حكم عقلى لا يمكن تسميته بالانفعال (١) . كان القدماء يرتبون الظواهر فى الانفعال هذا الترتيب مثلا : أخاف فارتعش فأهرب ، والحق أن تجعل الترتيب هكذا : ارتعش فأخاف فأهرب . وهذا الترتيب الثانى يدل على أن الخوف أو الانفعال النفسى متقوم كله فى التغير الجسمى وهو الارتعاش والأصفرار وسائر الظواهر الجسمية . ولكن وليم جيمس واهم فى الحقيقة فليس بين الانفعال النفسى والانفعال الجسمى تعاقب زمانى ، ولكنهما يحدثان فى نفس الوقت ، ففى ذات الوقت الذى نستشعر فيه الخوف يصفر لوننا ويرتجش جسمنا مما يدل على أن الانفعال مرتبط بالنفس والجسم معا . فنحن نميز هنا بين وجهتين لشيء واحد ، لا بين شيئين مستقلين . والشيء الواحد هنا هو الانسان المركب من نفس وجسم متعددين اتحادا جوهريا بحيث تصدر جميع أفعالهما عنهما مما أى عن الانسان معتبرا كأننا واحدا .

وكما تصدر الانفعالات عن النفس والجسم معا فكذلك تتم الاحساسات بفعل النفس ومشاركة الوسائط والالات الجسمية أى أعضاء الحس . أما الوسائط فمثل الهواء للابصار . وأما الآلات فمثل العين للابصار والأذن للسمع . ولو كان الاحساس بفعل النفس وحدها لكانت هذه الآلات معطلة فى الخلقة لا ينتفع بها (٢) . ثم ان النفس لو أستغنت فى ادراك الأشياء عن المتوسطات والآلات لما احتاج البصر الى الضوء ، ولكان سد الأذن لا يمنع سماع الصوت ، ولكانت الآفات المارضة التى تصيب العين والأذن لا تمنع الابصار والسمع ، (فالحق أن الحواس

محتاجة الى الالات الجسدانية وبمضنها الى وسائط (١) .

اما التمثل فانه وان كان فعلا نفسيا خالصا الا انه لا يستغنى عن التخيل الذى يقدم للنفس صور الأشياء المحسوسة ، فتقوم القوة المفكرة بتحليل تلك الصور وتركيبها باعتبارها موضوعات لها (٢) . ولا يتحقق التخيل من غير الجسم لأن عضوه مركز من المراكز الدماغية ، اذا لحقت بهذا العضو آفة فسدت القوة المتخيلة (٣) .

وان فجميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة ولا تتم الا فى مادة ، وعلى ذلك فان (اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هى مديرة للأبدان ومقيمة اليها ، فلذلك يؤخذ البدن فى حدها ، كما يؤخذ مثلا البناء فى حده البانى ، وان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ، ولذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى ، لأن النظر فى النفس من حيث هى نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة (٤) .

واذا كان علم النفس جزءا من العلم الطبيعى وجب أن يأتى بعد دراسة تركيب الأجسام الطبيعية وما يلحقها من حركة وتغير . ولذلك يفتح ابن سينا كتاب النفس الذى يأتى فى (الفن السادس من الطبيعيات) مبينا مكانة علم النفس من العلم الطبيعى فيقول (قد استوفينا فى الفن الأول الكلام على الامور العامة فى الطبيعيات ، ثم تلوناها بالفن الثانى فى معرفة السماء والعالم

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩ . وأيضا قارن

(٣) المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٠ - ١١ .

والأجرام والصور والحركات الأولى فى عالم الطبيعة ، وحققنا
أحوال الأجسام التى لا تفسد والتى تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على
الكون والفساد واسطقساته ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات
الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها ، وبقي لنا أن نتكلم
على الأمور الكائنة ، فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة
ارادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها فى الفن
الخامس . وبقي لنا من العلم النظر فى أمور النباتات
والحيوانات . . . (١) .

وهذا هو عين الترتيب الذى سار عليه أرسطو من قبل ، فان
كتابه فى النفس يرجع الى مجموعة كتبه الطبيعية ، ومكانه بعد
الكتب الطبيعية التى تبحث فى الطبيعة بالاجمالى .

الفصل الخامس

تعريف النفس

- ١ - التعريف الأول •
- ٢ - التعريف الثاني •
- ٣ - التعريف الثالث •

الفصل الخامس

تعريف النفس

١ - التعريف الأول :

رأينا أن علم النفس عند ابن سينا داخل فى العلم الطبيعى وأن الجسم لا يد وأن يؤخذ فى حد النفس - فما هى طبيعة ذلك الجسم الذى يعتبر عنصراً مقوماً لماهى النفس وحقيقتها ؟ يرى ابن سينا أن الأجسام كلها جواهر ، لكن إذا كانت الاجسام كلها جواهر فان الاجسام الطبيعية من بين أصل الاجسام جميعاً أحق بأن تسمى جواهر ، لأن الاجسام الطبيعية هى أصل الاجسام جميعاً - وهنا ينبغي ان نميز بين نوعين من الاجسام : الاجسام الطبيعية والاجسام الصناعية - أما الاجسام الطبيعية فهى التى لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالخشب والحديد مثلاً ، فنحن لم نوجد الخشب ولا الحديد ولكن الطبيعة هى التى اوجدتهما ، أما الاجسام الصناعية فهى التى يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالسرير أو الكرسي مثلاً ، فالسرير جسم صناعى لأننا نحن الذين صنعناه من أجسام طبيعية كالخشب والحديد، وعلى ذلك فالاجسام الطبيعية هى أصل جميع الأجسام -

ثم ان الأجسام الطبيعية لا تشمل العناصر المادية ومركباتها فقط ولكنها تشمل أيضاً الاجسام الحية - والاجسام الحية جواهر، وهى ليست جواهر ثانية أى أجسام مركبة من جواهر أولى مثلاً نقول ان الجسم مركب من مادة وصورة و من قوة وفعل ، فتكون هنا المادة والصورة العناصر المكونة للجوهر ، فتكون هى الأولى

والجواهر المركبة منها هي الثانية ، لكنها جواهر قائمة بأنفسها تتحد المادة والصور فيها اتحاداً وثيقاً . ويلعب الجسم في هذا الاتحاد الوثيق الدور المادى ، أو هو محل الصفات أو العامل للصفات ، أما النفس فأنها في هذا الاتحاد بمثابة الصورة أو الصفات الذاتية الجوهرية للكائن الحى .

فالنفس إذن هي صورة الجسم الحى (١)

ثم إن كل صورة منطبقة في جسم وقائمة به كمال (٢) ، لأن الكمال هو الشيء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً ، (٣)

فالنفس إذن كمال لجسم حى .

ويعيز ابن سينا نوعين من الكمال : كمال اول وكمال ثان (فالكمال الاول هو الذى يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف ، والكمال الثانى هو أمر من الأمور التى تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والاحساس والحركة للإنسان ، فإن هذه كمالات لا محالة للنوع ، لكن ليست أولى ، فإنه ليس يحتاج النوع فى أى يصير هو ما هو بالفعل ، بل اذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة الا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى يصير بالحقيقة . بالقوة صار حينئذ الحيوان حيواناً بالفعل) (٤)

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥ - ١٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١١ .

فالنفس اذن كمال أول لجسم حى (١) . أما نشاطها
وظائفها فافعال ثانية أو كمالات ثانية . بعبارة أخرى الكمال
الأول هو النفس أما الكمال الثانى فهو الحياة .

ولكن الجسم الحى ليس الا جسما مركبا من اعضاء او آلات
يستعين بها فى افعال الحياة ، وعلى ذلك ينتهى ابن سينا الى
التعريف الآتى :

النفس (كمال اول لجسم طبيعى الى له ان يفعل افعال
الحياة) (٢) .

٢ - التعريف الثانى :

ان تعريفاً مجردا كهذا لا يساعدنا على أن نفهم وظائف
النفس المتعددة ، فيتعين علينا ان نبحث عن تعريف آخر يكون
أقل تجريدا وأقرب الى افهامنا من هذا التعريف المستمد من
طبيعة النفس . ان طبيعة النفس ليست معلومة لنا فى ذاتها
فيجب أن نتعرف أولا على وظائفها ، مبتدئين من الوظيفة
المثاوعة التى تبدو لنا فيها النفس فى صورة النفس الغاذية أو
النامية كما هو الحال فى النبات والحيوان الى الوظيفة العليا التى
تجدها عند الانسان أو الله . ولاشك أنه من الصعب أن نعطي
تعريفا واحدا للنفس يضم هذا البون الشاسع بين أدنى وظائف
النفس وأعلاها . ولكن مع ذلك يمكننا أن نعين الطبيعة المشتركة
لكل هذه الوظائف النفسية .

ان وظائف النفس أو ملكاتها تؤلف سلسلة مترابطة ونظاما
محددا ، فكل وظيفة أو كل نوع من الوظائف يتضمن كل خصائص

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١١ - ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢ ، وقارن

الأنواع السابقة عليه في هذا النظام دون أن يكون هو نفسه متضمنا فيها . فمثلا أسفل أنواع الوظائف النفسية هي التغذية ، لأنها موجودة في جميع الكائنات الحية ، في النباتات والحيوان على السواء ، ثم تأتي بعدها في هذه السلسلة وظيفة الاحساس التي توجد في جميع الحيوانات ، ثم يعود نفس النظام المحدد ليظهر في الاحساس ذاته ، لأن اللمس هو أسفل مسرور الاحساس ، اذ يوجد في جميع الحيوانات ، بينما هناك أنواع عديدة من الحيوانات ليس لها الحواس الأخرى كالسمع والبصر والشم . وهنا يأتي البصر في قمة السلسلة ، لأنه من إناحية الحيوية أقل فائدة للكائن الحي .

وليست وظيفة النفس العاسة هي الادراك فقط ، ولكن من وظيفة أيضا الشعور باللذة والألم كتنجيبة ضرورية للادراك . والشعور باللذة والألم هو الذي يولد الرغبة ، أى الرغبة في الحصول على كل ما هو لاذ ، والرغبة في الفرار عن كل ما هو مؤلم ، وهذه الرغبة موجودة عند جميع الحيوان .

وهناك ملكتان أخريان للنفس العاسة هما التخيل والحركة ، ولا توجد هاتان الملكتان في كل أنواع الحيوان .

ثم هناك أيضا ملكة خاصة بالانسان ، وهو أيضا حيوان جالس ، ونمى بها ملكة التعقل .

واذن فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاما محددا وسلسلة متراصلة تمضى من الوظائف السفلى للنفس الى وظائفها العليا ، من الغذاء الى الاحساس الى التعقل (١) .

ان الكائنات الحية جميعا تفتذى وتتنمو ، وهذا هو سر وجودها وحياتها ، فليست الحياة الا تنو وتقصانا . أما الاحساس فأهميته ليست مثل أهمية التغذية للكائن الحي ، فان النبات والحيوانات الثابتة فى الأرض كالاسفنج تجد طعامها بطريقة آلية ومن غير جهد او نزوع منها فى التربة التى تنبت فيها . ولكن القدرة على الحركة تفترض وجود الاحساس ، لان الحركة بدون الاحساس لا قيمة لها من حيث أن الحيوان لا يتحرك الا اذا أحس بوجود طعام أو لذة يتحرك نحوها أو ألم يهرب منه . والنبات لا حس له ، ولذلك كانت حركته من أسفل الى أعلى ، وليست ثقلة وسعيا وراء طعام أو لذة أو هربا من ألم كما هو الحال فى الحيوان . وذلك هو ما يميز بين النبات والحيوان .

ثم ان اللمس - كما قلنا - ولو أنه أسفل صور الاحساس الا أنه لا غنى عنه لأى حيوان ، فهو أهم للحيوان من أى حاسة أخرى . فليس من الضرورى أن يميز الحيوان بين ما هو ضار وما هو نافع له من بعيد ، ولكن من الضرورى أن يقع هذا التمييز عندما تكون صلة الحيوان مباشرة بما هو نافع أو يما هو ضار ، أى عندما يستخدم حاسة اللمس . فمثلا لو رأينا نارا من بعيد فليس من المهم أن نميز ما اذا كانت تحرق أم لا ، ولكن المهم هو أننا اذا لمسنا النار ابتعدنا عنها على الفور والا احترقنا . فحاسة اللمس اذن ضرورية لكل حيوان . وكذلك فان الذوق يأتى فى المرتبة بعد اللمس من حيث أهميته للحياة باعتبار أنه قوة ادراك الطعام التى تساعد الحيوان على استساغة الغذاء . أما السمع والبصر فهما الملكتان اللتان تساعدان على الفكر ، وهو ملكة خاصصة بالانسان وظيفتها ادراك الماهيات المجردة والحكم على الأشياء .

فوظائف النفس الاساسية اذن تنقسم الى ثلاثة أقسام :

١ - وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو .
٢ - وظائف تشترك فيها الحيوانات أو كلها ولاحظ فيها
للنبات مثل الاحساس والتخيل والحركة الارادية .

٣ - وظائف يختص بها الانسان مثل التمثل .

هذه الوظائف الثلاث تقابلها تعريفات ثلاثة هي :

١ - النفس مصدر الغذاء والنمو في النبات .

٢ - النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والحركة في
الحيوان .

٣ - النفس مصدر الغذاء والنمو والاحساس والحركة
والتمثل في الانسان (١) .

وهذه التعريفات الثلاثة يمكن أن نردّها الى تعريف واحد
هو :

النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الأحياء .

يتبين لنا من هذه التعريفات المستمدة من وظائف النفس
وملكاتها أى أفعالها الحيوية أن الحياة والنفس لا تقالان بمعنى
واحد على جميع الأحياء ، بل تقالان بوجه من الاتفاق ووجه من
الاختلاف ، وجه الاتفاق هو أن النفس مصدر الأفعال الحيوية في
كل كائن حي ، وجه الاختلاف أن الأفعال الحيوية تختلف في كل
طائفة من الكائنات الحية التي ذكرناها ، فليست نفس الحيوان
كنفس النبات ، وليست نفس الانسان كنفس الحيوان أو النبات ،
بل ان لكل نفس خاصة لا تشبه النفوس الاخرى الا في هذا المعنى
العام وهو أنها مصدر الحياة ، وكثيرون يندهشون حينما يقال

ان للنبات نفسا وان للحيوان نفسا وسبب اندهاشهم هو أنهم يفهمون لفظ النفس بمعنى واحد ، ويتوهمون أن نفس النبات ونفس الحيوان هما كنفس الانسان .

٣ - التعريف الثالث :

لايكاد ابن سينا يقول شيئا فى التعريفين السابقين أكثر مما قاله أرسطو . ولكنه فى هذا التعريف يحاول اجمع بين رأى أرسطو فى النفس من جهة ورأى أفلاطون وأفلوطين من جهة أخرى . هذا التعريف نجده فى رسالة الحدود حيث يقول ابن سينا فى حد النفس : « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الانسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى مشترك فيه الانسان والملائكة السماوية ، فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعى الى ذى حياة بالقوة . وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار على مبدأ نطقى أى عقل بالفعل أو بالقوة . فالذى بالقوة هو فصل النفس الانسانية ، والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية . ويقال العقل الكلى وعقل الكل ، والنفس الكلى ونفس الكل . فالعقل الكلى هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى لأشخاص الناس ، ولا وجود له فى القوام ، بل فى التصور . فأما عقل الكل فيقال لمعنيين ، لأجل أن الكل يقال لمعنيين : أحدهما جملة العالم ، والثانى الجرم الأقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل ، ولحركته حركة الكل ، لأن الكل تحت حركته فعقل الكل ، والكل فيه باعتبار المعنى الأول ، لنشرح اسمه : انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التى لا تتحرك بالذات ولا بالعرض ، ولا تتحرك الا بالتشويق . وآخر عدة هذه الجملة هو العقل

الفعال في الانفس الانسانية . وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الاول . والمبدأ الاول هو مبدع الكل . واما الكل منه بالاعتبار الثانى فهو العقل الذى هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات ، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه . ووجوده اول وجود مستفاد عن الوجود الاول . واما النفس الكلية ونفس الكل . فالنفس الكلية هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين فى جواب ما هو . والتي كل واحد منها نفس خاصة لشخص ، ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير جسمانية التى هي كبالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلى ، والجوهر الغير جسمانى الذى هو كمال اول للجرم الأقصى يحرك به كحركة الكل على سبيل الاختيار العقلى . ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة انفسنا الى العقل الفعال . ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ، ومثبتته فى نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ، ووجوده فانفس عن وجوده (١) .

- يتضح لنا من هذا النص أن ابن سينا يأخذ بوجهة نظر أرسطو فى النفس وعلاقتها بالجسم . فهى من هذه الوجة صورة الجسم وفعله الاول . كما أنه يأخذ بوجهة نظر أفلاطون فى طبيعة النفس ، وهى من هذه الوجة جوهر غير جسم وبذلك يكشف ابن سينا عن الطبيعة الروحية للنفس .

وكما أخذ ابن سينا عن أرسطو وأفلاطون وجهة نظرهما فى النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم فقد أخذ أيضا عن أفلوطين نظرية الفيض ليفسر بها وجود النفس فى هذا العالم . وتضع هذه النظرية الواحد أو الاول على قمة الوجود ، فهذا الواحد أو الاول ليس وجودا وانما هو مبدأ للوجود ، فيفيض عنه الوجود ، لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضى الوجود بالوجود ،

ولما كان المبدأ الاول واحداً كان لابد أن يكون المعلول الاول له واحداً • وهذا المعلول الاول يفيض عن المبدأ الاول بضرب من التأمل والتعقل - ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول أو الواحد عقل واحد • وهذا العقل الواحد اذا يتأمل الواحد أو المبدأ الاول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم • وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم •

الفصل السادس

النفس النباتية

- ١ - التغذية •
- ٢ - النمو •
- ٣ - التوليد •

الفصل السادس

النفس النباتية

١ - التغذية :

التغذية هي الوظيفة الأولى للنفس النباتية . والغذاء جسم مباين لجسم المفتذى بالفعل ، شبيه له بالقوة ، أى حاصل على ما يمكن أن يتحول الى جسم الكائن المفتذى وأن يصير جزءاً منه ، ولذلك لا يفتذى الكائن الحى الا بمواد معينة تلائم جسمه . ووظيفة النفس أن تحيل هذه المواد المتباينة بالفعل لجسم الكائن الحى الى شئ شبيه بطبيعة الجسم الحى ليعوضه عن مقدار ما يتحلل منه ، ويزيد من مقداره فى أول كونه ، أى يساعده على النمو .

ولا يستحيل الغذاء دفعة واحدة الى طبيعة الجسم الحى ، ولكنه يفقد أولاً قوامه وكيفيته بواسطة القوة الهاضمة ، وهى قوة تخدم القوة الغذائية ، لأنها تنذيب الغذاء فى الكائن الحى ، وتمده للنقوذ الى مختلف أجزاء الجسم ، ليتحول فى كل عضو من أعضاء الجسم الى شئ شبيه به ، أى يفقد الغذاء جوهره ويتحول الى جوهر المفتذى ليعوضه عما تحلل منه ، « فالقوة الغذائية تورد البديل ، أى يدل ما يتحلل وتشبه وتلصق » (١) أى تحيل الغذاء الى شئ شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحى ، وتلصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه .

والكائنات الحية باقية ما بقيت القوة الغذائية ، فان بطلت لم يعد للنبات والحيوان وجود . فالتغذية اذن ضرورية للكائنات الحية .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ .

٢ - النمو :

أما القوة النامية فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي ، وتسلب الجسم جانبا من الغذاء فتلصقه بأعضاء الجسم التي تحتاج الى الزيادة للتزيد في تلك الأعضاء ، فالقوة النامية تفترق عن القوة الغذائية من حيث أن النامية تفعل فعلها في أول أحوال وجود الكائن الحي الى أن تكتمل صورته الطبيعية ، أى الى آخر النشوء ، فيتوقف فعلها ، بينما الغذائية تستمر في وظيفتها طوال حياة الكائن الحي ، فان توقفت توقفت الحياة - ومن جهة أخرى فان وظيفة القوة الغذائية « أن تؤتى كل عضو الغذاء بقدر عظمه وصغره ، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء » (١) ، أى أن القوة الغذائية توزع الغذاء على الأعضاء بنسب محددة وفقا للنسب القائمة بالفعل بين أعضاء الكائن الحي ، بفرض تعريض الأعضاء عما تحلل منها من غير زيادة أو نقصان أما القوة النامية فانها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم الى أن يبلغ الجسم حدا ونسبة معينة يقف في نموه عندها - يقول ابن سينا « وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة ، ثم يحتاج في آخر النشوء الى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر ، فلو كان التدبير الى الغذائية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة - فالقوة الغذائية من حيث هي غذائية تأتى بالغذاء ، وتقتضى الصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذي في طبيعها أن تفعله عند الاسمان - وأما النامية فتوعز الى الغذائية بأن تقسم ذلك الغذاء وتنفذه الى حيث تقتضى التربية ، خلافا لمقتضى الغذائية - والغذية تخدمها في ذلك ، لأن الغذائية هي محالة لا

الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصرف القوة المربية ، والقوة المربية انما تنمو نحو تمام النشوء » (١) .

ولكل كائن حي حد ونسبة فى الزيادة والنمو يقف عندهما : وهذا الحد يلائم الكائن الحى وتنوعه ، وهذه النسبة مرعية دائما وملاحظة بين أعضاء جسم الكائن الحى . وهذا الحد وهذه النسبة راجعان الى الصورة أى الى النفس لا الى المادة أو الجسم . ان التغذية ليست مجرد اضافة عناصر مادية ، والا كان الكائن الحى ينمو باستمرار الى غير حد كلما أضفنا له عناصر جديدة . ولكن ينمو فى الجهة التى نضيف اليه فيها تلك العناصر ، فلا يكون بين أعضائه نسبة أو تناسب . ولكن الكائن الحى ينمو من الداخل ، ومن جميع جهاته على السواء . وهو يقف فى نموه عند حد معين ، كما أن التناسب بين أعضائه مرعى دائما ، فما السبب فى ذلك ؟ لا يمكن أن يكون ذلك سببه المادة ، لأن ذلك ليس من وظيفة النفس .

ولست النار والحرارة مصدر الزيادة والنمو ، ولكن النفس هى التى تفعل فعلها فى الجواهر الحارة فى الأجسام ، وتلك بدورها تحدث التغيرات فى الطعام .

٣ - التوليد :

ثم هناك قوة أخرى هى القوة المولدة ، تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحى من استكمال نموه ، أى عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من أداء وظيفتها . ووظيفة القوة المولدة توليد البذر والمنى لحفظ النوع . فغاية القوة الغذائية هى حفظ الفرد ، وغاية النامية هى استكمال صورة الفرد ، أما المولدة

فغايتها حفظ النوع . يقول ابن سينا : « وبالجملة فان القوة الفاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع ، اذ كان حب الدوام أمرا فائضا من الاله تعالى على كل شيء ، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فانه تنبعت فيه قوة الى استجلاب بدل يمقبه ليحفظ به نوعه . فالفاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولده تورد بدل ما يتحلل من النوع » (١) .

تلك هي وظائف النفس النباتية وملكاتهما عند ابن سينا ، وهي هي عند أرسطو من غير فرق (٢) . لكن الفرق بين الفيلسوفين يظهر لنا في مسألة أصل الحياة . فأرسطو كان يمتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أى بتولدها اتفاقا من الطين أو من مواد متعفنة . وقد اضطر أرسطو الى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقتها للواقع ، وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا عند العامة والخاصة على السواء الى أن بين باستور Pasteur فساد في القرن التاسع عشر . بيد أن أرسطو لم يكن يعزو للمادة الأرضية قوة ايجاد الحياة وانما كان يعزو هذه القوة الى الشمس ، وهي في رأيه ورأى القدماء كوكب سماوى حاصل على قدرة فائقة لقدرة العناصر الأرضية ، وذلك بعكس العلماء القائلين بمذهب التطور في العصر الحديث ، فانهم يدعون أن المادة تستطيع أن توجد الحياة متى توفرت لها بعض الظروف الاستثنائية .

أما ابن سينا فلم يتابع أرسطو في هذا التصور الوثني لمسألة أصل الحياة ، وانما قال بأن الله هو الذى يهب الحياة ، لأن القوة المولدة « متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت » (٣) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) انظر

(٣) ابن سينا . كتاب النفس ص ٥٤ .

الفصل السابع

النفس الحيوانية

- ١ - الاحساس •
- ٢ - الحواس الظاهرة •
- ٣ - الحواس الباطنة •

الفصل السابع

النفس الحيوانية

١ - الاحساس :

ليس الاحساس مجرد عملية سلبية يتم فيها تغير المضموس الحاس تغيرا كيفيا بتأثير موضوع الحس ، ولكن الاحساس فعل ايجابي يخرج فيه الحاس من القوة الى الفعل . فالمضموس الحاس حين يقبل صورة المحسوس فانه يتقدم الى حالة الفعل ويحقق بذلك كماله الخاص به مع بقاءه كما هو . فالاحساس اذن تغير من حالة القوة الى حالة الفعل ، أو هو تغير نحو الكمال . وإذا كان الاحساس تغيرا فيجب أن نميز بين نوعين من التغير :

(أ) التغير الذي يحدث في الطبيعة ومعناه فساد شيء وكون شيء آخر ، أى احلال شيء بشيء آخر ، أو احلال شيء بضده . فمثلا البذرة عندما نضعها في التربة ونفهدّها بالرى والسماد تتكسر وتفقد صورتها أى تفسد ويتكون منها شجرة . وكذلك الماء عندما يغلي تفسد صورته السائلة وتتكون صورته الغازية ، فالتغير في الطبيعة عبارة عن كون وفساد .

(ب) أما التغير في الاحساس فليس كون ولا فساد . لأن المضموس الحاس لا يفسد بخروجه من القوة الى الفعل . ولكنّه يتكامل بالصورة المحسوسة التي يقبلها لأن كماله هو في تمام تأديته لوظيفته - يقول ابن سينا : (وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة ، اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد ، بل هو استكمال ، أعنى أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل) (١) .

ويصف ابن سينا الادراك الحسى بأنه عملية تمثيل العضو الحاس بموضوعه (معنى قولى أحسست الشيء الخارجى ان صورته تمثلت فى حسى) (١) •

ولكن التغذية هى أيضا عملية تمثيل، فما الفرق بين التمثيل فى الاحساس والتمثيل فى التغذية ؟ •

فى التغذية يتحول الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شيء شبيه بجسمنا • فالتغذية فى جوهرها وحقيقتها ليست سوى تحويل الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شيء شبيه بجسمنا ، فالغذاء الذى نتناوله من خضر ولحم وفاكهة غير شبيه بجسمنا ، ووظيفة القوة الفاذية هى أن تحيله الى لحم وعظم ودم أى الى شيء شبيه بجسمنا ولكن المكس يحدث فى الاحساس اذ يتحول العضو الحاس الى أن يتمثل بالمحسوس ، فالعضو الحاس ، أى الشبيه يتحول الى غير الشبيه ، وذلك كتمثيل الشبكة فى العين بصورة الشيء ، أو تصيح اليد ساخنة اذا وضعت فى ماء ساخن •

بعبارة أخرى التمثيل فى الغذاء هو تحول شيء غير شبيه الى شيء شبيه ، أما التمثيل فى الاحساس فهو تحول شيء شبيه الى شيء غير شبيه • لكن الفرق المهم بين التغذية والاحساس هو أنه فى التغذية تمتص مادة الطعام نفسها • بينما الاحساس عبارة عن قبول صورة بدون مادة ، فمتدما نرى النار تنطبع فى العين صورتها دون مادتها ، ولو انطلمت مادتها فى العين لاحتقرت •

ولكن الاحساس هو مجرد عملية استقبال الصور ؟ وهل عملية استقبال الصور تعنى الشعور بالصور أو الانتباء للصور ؟ وهل يعتبر ذلك وصفا حقيقيا للادراك ؟ واذا كان العضو الحاس

يصبح شبيها بموضوع الاحساس فان ذلك لا يساعدنا على فهم
المعقل لبعض خصائص الموضوعات و الأشياء .

٢ - الحواس الظاهرة :

(١) حاسة اللمس :

ويسمى ابن سينا بالحاسة اللمسية، وهي عنده أول الحواس
« وأول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا اللمس » (١)
فالحيوان حيوان لكونه حساسا باللمس، ولذلك كانت حاسة اللمس
حاصلة لكل حيوان ، يدرك بها تأثير الأشياء عليه وما ينفعه منها
وما يضره ، فيتنزع الى ما يتوسم فيه المنفعة واللذة ويهرب مما
يتوسم فيه الضرر والالم . ويقول ابن سينا « والعس طليخة
للنفس ، فيجب أن تكون الطليخة الأولى وهو ما يدل على ما يقع
به الفساد ويحفظ به الصلاح ، وأن تكون قبل الطلائع التى تدل
على أمور تتعلق بيمضها منفعة خارجة عن القوام أو مضرة خارجة
عن الفساد . والذوق وان كان دالا على الشيء الذى به تستبقى
الحياة من المطعومات فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان
حيوانا ، فان الحواس الأخرى ربما أعانت على ارتياد الغذاء
الموافق واجتناب الضار ، وأما الحواس الأخرى فلا تعين على معرفة
أن الهواء المحيط ، بالبدن مثلا محرق أو مجمد - وبالجمله فان
الجوع شهوة اليابس العار والمطش شهوة البارد الرطب، والغذاء
بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يدركها اللمس . وأما
الطعوم فتطبيبات ، فلذلك كثيرا ما يمتلح حس الذوق لآفة تعرض
ويكون الحيوان باقيا ، فاللمس هو أول الحواس ، ولا بد منه لكل
حيوان أرضى (٢) » .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٧

(٢) المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٨

فحاسة اللمس اذن ضرورية لوجود الحيوان بينما سائر الحواس الأخرى ليست ضرورية لوجود الحيوان ، وان كان مهمة في اضعاء الكمال على وجود الحيوان .

ولحاسة اللمس موضوعات عدة هي الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والأملس والخشن ، والصلب واللين ، والخفيف والثقيل ، فهي مجموعة من حواس يعتبرها ابن سينا جنسا له أنواع : « ويشبه ان تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذى يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد ، فان هذه افعال أولية لللمس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، ألا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية ظلت قوة واحدة (١) » .

وقد أيد العلم الحديث هذا الرأي . وثبت أن اللمس حاسة مركبة ، وأن لنا أعضاء تحس الحرارة وأخرى تحس البرودة وأخرى تحس المقاوله والصلابة وغيرها تحس اللذة والألم .

ولما كانت حاسة اللمس هي حاسة اللاذ والمؤلم والنافع والضار وجب أن يكون جميع البدن حساسا باللمس لحماية جميع أجزاء البدن من الفساد الذى قد يلحقها من غياب آلة حاسة اللمس . والآلة الطبيعية لحاسة اللمس أو عضو اللمس هو اللحم والعصب . وهذه الآلة لا ينبغي أن تكون في ذاتها حارة ولا باردة بالفعل ، ولكنها وسط بين الحار والبارد والرطب واليابس ، أى أنها مزاج متوسط بين الكيفيات المحسوسة لا تحس إلا ما يزيد على كيفيتها . ولما كانت كل حاسة تستلزم وسطا بينها وبين محسوساتها ، فإن

اللحم والعصب أو اللحم العصبى - وهو الآلة الطبيعية لحاسة اللمس وموضوعاتها - فاللحم آلة وواسطة معا ، يقول ابن سينا : « وقد اتفق فى اللمس أن كانت الآلة الطبيعية بعينها هى الواسطة ، ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادما فى ذاته لكيفية ما يؤديه حتى اذا قبلها وأداها أدى شيئا جديدا فيقع الانفعال عنه ، ليقع الاحساس به ، والانفعال لا يقع الا عن جديد ، كان كذلك أيضا آلة اللمس - لكن المتوسط الذى ليس هو مثلا يعار ولا بارد يكون على وجهين : أحدهما على أنه لاحظ له من هاتين الكيفيتين أصلا ، والثانى ما له حظ منهما ، ولكن صار فيه الى الاعتدال ، فليس يعار ولا بارد ، بل معتدل متوسط - ثم لم يكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلا عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتحس ما يخرج عن القدر الذى لها (١) » .

(ب) الذوق والشم .

قلنا ان الغذاء ضرورى للكائنات الحية ، لأنها باقية ما بقيت تفتدى ، ومن هنا كانت أهمية الذوق فى حفظ حياة الحيوان ، لأن وظيفة الذوق هى تشهية الغذاء ، والتمييز بين ما يستساغ وما لا يستساغ ، فيقبل الحيوان تبعا لذلك على الطعام أو يعافه . ولذلك يأتى الذوق بعد اللمس من حيث هو طبيعة للنفس مرتبة لحفظ حياة الحيوان - وبين الذوق واللمس وجه شبه ووجه اختلاف ، وجه الشبه هو أن كل ما يدرك بالذوق يدرك باللمس فى أغلب الاحيان ، أما وجه الاختلاف فهو أن ملامسة الغذاء لا تكنى لاستساغة طعمه بينما تكفى مجرد ملامسة الحرارة للاحساس بها - وعند ملامسة الغذاء يقوم اللعاب بدور الوسيط

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ج ٧٤ -

أو المساعد على قبول الطعم • واللحاب وإن كان يساعد على قبول الطعم إلا أنه هو نفسه لا طعم له ، ولو غلب عليه طعم ما يسبب مرض كمرض المرارة أو الحموضة المعدية مثلا لما أمكنه أن يؤدي الطعم بصحة (١) • لكن الوظيفة الأساسية للحاب هي اذابة الغذاء وتحويله من الحالة الجافة الى الحالة شبه السائلة التي نجده عليها قليل البلع ، لان الذوق هو مذاق لاشياء سائلة • ولذلك كان اللسان - وهو آلة الذوق - وسطا بين الجفاف والسيولة ولو غلب الجفاف أو السيولة على اللسان لما أمكننا تذوق الطعام •

وانواع الطعوم التي يدركها الذوق عند ابن سينا هي الحلاوة والمرارة ، والحموضة والقبض ، والمفوضة (٢) والحرارة والدسومة والبشاعة (٣) والتفه (٤) • هذه الانواع تنقسم قسمة أولى الى الحلو والمر ، وتنقسم قسمة ثانية الى الريان والمالح ، والريان قريب من الحلو أما المالح فقريب من المر ، وبين هذه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٧ •

(٢) جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة غصص « الغصص .. ليس من كلام أهل البادية • قال ابن بري : الغصص ليس من نبات أرض العرب ، ومنه اشتق طعام غصيص : بشع ، وفيه عفوضة ومرارة وتقبض يسمو ابتلاعه » •

(٣) جاء في لسان العرب « بشع .. البشع • الغشن من الطعام واللباس والكلام • وفي الحديث : كان رسول الله عليه وسلم يأكل البشع أي الغشن الكريه الطعم ، يريد أنه من يكن يذم طعاما • والبشع طعم كريه ، وطعام بشيع وبشع من البشع : كريه ، وطعام بشيع وبشع من البشع : كريه يأخذ العلق بين البشاعة ، تضايق الخلق بطعام غشن » • من الواضح أن البشاعة تقابل الدسومة •

(٤) يقول ابن منظور : « ... والأطعمة التفهة التي ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة • ومنهم من يجعل الغبز واللحم منها » أما ابن سينا فيمثل للطعوم التفهة بالماء وبياض البيض • انظر كتاب النفس ص ٧٦ •

الانواع تتع الطعوم الحريفة واللاذعة ، والقابضة والحامضة ،
والدسمة والبشعة وغيرها • فالحلاوة والمرارة هما الطعمان
الاوليان البسيطان •

أما حاسة الشم فيلاحظ ابن سينا أنها أضعف في تمييز
موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس ، فالإنسان « لا يقبل
الروائح قيولا قويا حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما
يحصل للمعلومات والمعلومات ، بل يكاد أن تكون رسوم الروائح
في نفسه رسوما ضعيفة » (١) • كما يلاحظ ابن سينا أيضا
أن بعض الروائح تعمل نفس صفات الطعوم وأسمائها ، فيشتق
للروائح « من مشاكلتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة، ورائحة
حامضة ، كان الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها
وتعرف بها » (٢) • ولكن لما كانت حاسة الشم كما قلنا أضعف
من حاسة الذوق في تمييز موضوعاتها وجب أن تطلق مثل هذه
الاسماء والصفات على الشم عن طريق الاستعارة • فمثلا عندما
نقول : اللسل حلو المذاق ، ونقول : رائحة المسل حلوة ، فإن
وصفنا لرائحة المسل بالحلاوة ينبغي أن يحمل على سبيل
الاستعارة • أما الروائح فلا توصف إلا أنها روائح طيبة وروائح
غير طيبة •

ويستلزم الشم وسطا لا رائحة له ، هذا الوسط هو الهواء
والماء ، لان الحيوانات المائية تشم أيضا مثل الحيوانات البرية •
ويقع الشم للحيوان من غير حاجة الى التششم اذا كان الحيوان
لايستنشق ، أما اذا كان الحيوان يستنشق كالإنسان مثلا فإنه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧ •

وقارن أيضا

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧ •

لا يشم الا عندما يستشق ، فان أمسك عن الاستنشاق لحظة لا يمكنه الشم ، يقول ابن سينا : « وكما أنه ليس كل حيوان يحتاج الى تحريك الجفن والمقلة في أن يبصر ، كذلك ليس يحتاج كل حيوان الى استنشاق حتى يشم ، فان كثيرا منها يأتيها الشم من غير تشم » (١) .

(ج) السمع .

قبل أن يتكلم ابن سينا في السمع يبدأ ببيان ماهية الصوت وحقيقته فيقول : « ان الصوت ليس أمرا قائم الذات ، موجودا ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات » . بل الصوت بين واضح من أمره أنه امر يحدث ، وأنه ليس يحدث الا عن قلع أو قرع ولا تجد أيضا مع كل قرع صوتا ، فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا ، بل يجب أن يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما ، وأن يكون للحركة التي للمقروع به الى المقروع عنف صارم ، فهناك يحس ، وكذلك اذا شققت شيئا يسيرا ، وكان الشيء لا صلابه له لم يكن للقلع صوت البتة . والقرع بما هو قرع لا يختلف ، والقلع أيضا بما هو قلع لا يختلف ، لان أحدهما اساس والاخر تفريق ولان كل صاير الى ماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل اليه ، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه . وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة اما ماء واما هواء ، فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء أو ما يجري مجراه اما قليلا وقليلًا وبرفق ، واما دفعة على سبيل تومج أو انجذاب بقوة . فقد وجب أن ها هنا شيئا لا بد أن يكون موجودا عند حدوث الصوت ، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجري مجراه » (٢) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨١ .

(٢) المرجع السابق ص ٨١ - ٨٣ .

يتبين لنا من هذا النص أن الصوت لا يحدث عن كل الاجسام وانما يحدث فقط عن الاجسام المصقولة والصلبة ، فالصوف والاسفنج مثلا لا يحدثان صوتا ، بينما تحدث المعادن والاجسام الصلبة الصوت كالتحاس والغشب - وكذلك يحدث الصوت بين الاجسام بالقرع أو بالقطع ، وينتقل الصوت عن طريق الحركة التي يحدثها في الهواء أو الماء ، وهي تموجات اذا انتهت الى صماخ الاذن - حيث يوجد « تجويف فيه هواء راكسد يتموج يتموج ما ينتهي اليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت - احس بالصوت » (١) .

ويتبين لنا أيضا أن ابن سينا لم يتناول أصوات الحيوان والانسان ، وإن كان أرسطو قد عرض لها وفصل القول فيها (٢) .

(د) البصر -

يبدأ ابن سينا الكلام في البصر بالبحث في الضوء والشفيف واللون والتفرقة بين هذه الكيفيات فيقول : « وهذا الذي نسميه ضوءا مثل الذي للشمس والنار فهو المعنى الذي يرى لذاته . فان الجرم الحامل لهذه الكيفية اذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤى ضرورة من غير حاجة الى وجود ما يحتاج اليه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨٤ .

(٢) يلاحظ أرسطو أن الحيوانات التي تحدث الصوت هي الحيوانات التي تستنشق الهواء ، وذلك لأن الهواء ضروري . فالهواء الذي يستنشقه الحيوان قد يمرته له الطبيعة ليخدم أغراضين : الأولى حفظ خيشة الحيوان ، والثاني مساعدة الكائنات العية الراقية كالانسان على بلوغ الكمال لأن الهواء هو الذي ييسر التعلق والكلام .

الجدار الذى لا يكفى فى أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر، بل يحتاج الى أن يكون الشيء الذى سميناه نورا قد غشيه حتى يرى حينئذ ، ويكون ذلك النور تأثيرا من جسم ذى ضوء فيه اذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء فى قابل النور كالهواء والماء فانه يمين ولا يمنع . فالاجسام بالقسمة الاولى على قسمين : جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور وليس الشاف ، وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل ، والذى من شأنه هذا الحجب فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة الى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف ، وهذا هو المضيء كالشمس والنار . ومثله غير شفاف ، بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ، فتأمل اخلال المصباح عن المصباح فان أحدهما يمنع عن أن يفعل الثانى فيما هو بينهما ، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ، ومنه ما يحتاج الى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون . فالضوء كيفية القسم الاول من حيث هو كذلك ، واللون كيفية القسم الثانى من حيث هو كذلك (١) .

فالاجسام اذن على ثلاثة أقسام : مضيئة وملونة وشفافة . أما الشفافية فيبدو أنها خاصية لازمة لكل ما هو مرئى من ضوء ولون ، ولكنها ليست هى ذاتها مرئية . وذلك كشافية الماء وهذه الخاصية ليست لازمة لكل ما هو مرئى وحسب انما هى أيضا خاصية عضو الابصار ، فان حدة العين تتكون من مواد شفيفة كالماء . أما الاجسام الملونة فلا يمكن رؤيتها الا فى الضوء . وتستلزم الرؤية وسطا بين الشيء المرئى وعضو الابصار ، وذلك يتبين من حقيقة مشاهدة هى أن أى شيء مرئى لو وضع مباشرة فوق العين فاننا لانراه .

(هـ) المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض .

تلك هي الحواس الخمس أو الحواس المفردة ومحسوساتها ، كل حاسة منا تختص بمحسوس معين لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، فاللون محسوس البصر ، ولا يمكن أن نحس اللون باللمس أو بالسمع ، وهكذا كل حاسة مع محسوسها الخاص . هذه المحسوسات الخاصة ندركها على ما هي عليه في الخارج متى لم يكن في حواسنا آفة . فعاسة البصر لا تخطيء في ادراك الألوان إذا كانت العين سليمة وكان المرئي مستوفياً لشروط الرؤية كوجود وسط وضوء ومسافة ملائمة وغيرها . وعلى ذلك فكل الحجب التي يوردها الشكاك ضد الادراك الحسى لا تمس الحواس المفردة ومحسوساتها .

ولكن الى جانب الحواس المفردة ومحسوساتها محسوسات مشتركة ومحسوسات بالعرض . أما المحسوسات المشتركة فهي المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والأشكال والقرب والبعد والماسة . هذه محسوسات لا تحسها حاسة واحدة منفردة وإنما تحسها عدة حواس مجتمعة ، فالبصر يدرك العظم والشكل والمدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون . . . واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة أو لين . . . والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعماً كثيراً منتشراً . . . ، (١) فكل حاسة تدرك هذه الكيفيات بواسطة موضوعها الخاص .

أما المحسوسات بالعرض فهي عبارة عن الجمع بين احساسين مختلفين ، ولكنهما وقما في وقت واحد ويخصان شيئاً واحداً ،

(١) ابن سينا ، كتاب انفس ص ١٦٠ .

مثلا اذا رأينا رجلا فقلنا : هذا ابن فلان ، فليس البصر هو الذى يدرك علاقة البنية ولا أى حاسة من الحواس . ولكننا عرفنا هذا الشخص بالبصر ، وعرفنا عن طريق آخر أنه ابن فلان ، فكلما رأيناه تذكرنا أنه ابن فلان ، أو كلما قيل : ابن فلان ، تذكرنا شخصه .

ويبدو أن الشكاك الذين يحتجون على قيمة المعرفة الحسية يستمدون جميع اعتراضاتهم من المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض فيقولون مثلا : انا اذا نظرنا الى برج من بعيد ظنناه مستديرا وهو مربع ، واذا نظرنا الى صفين موازيين من الأشجار اعتقدنا أنهما يتلاقيان فى نقطة بعيدة ، ولكن ليس من وظيفة العين أن تقدر المسافة أو الشكل ، انما هو عمل طارئ عليها تمتاده بالمران ، فاذا أخطأت فيه لم يكن هذا الخطأ حجة عليها بالذات ، وانما الاحتجاج الصحيح هو الذى يبين أن العين وسائر الحواس تخطئ فى ادراك موضوعها الخاص ، وهذا لا يمكن اثباته اذا افترضنا أن الحاسة سليمة . فالخطأ هنا ليس راجعا الى البصر بل الى تسرعنا فى الحكم بناء على ادراك البصر . وهذا ما يحدث فى حياتنا اليومية ، فكثيرون لا يستطيعون أن يقدروا بالبصر الأبعاد الثلاثة لحجرة ما أو المسافة من نقطة الى أخرى ، أما المهندس والمشتغل بالبناء فانه يقوم بمثل هذا التقدير بسرعة ودقة لكثرة تجاربه . وعلى ذلك فالمحسوسات المشتركة محسوسات مكتسبة بتكرار التجربة والجمع بين احساسات عدة .

٣- الحواس الباطنة :

(١) الحس المشترك .

ويسميه ابن سنا أحيانا فنتاسيا (١) . وهو ليس حاسة أخرى فوق الحواس الخمس يدرك طائفة أكثر من المحسوسات المختلفة ، ولكنه حس مشترك بين الحواس الخمس (٢) . ووظائف الحس المشترك هي :

أولا : ادراك المحسوسات المشتركة والسكون والمدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة ، ونقصد بالحركة هنا الحركة العقلية . فنحن ندرك المقدار بحركة اليد وحركة العين تطوف حوله ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون . فنحن ندرك المحسوس المشترك بالبصر لا من حيث هو يفرق وبالمس لا من حيث هو لمس ، ولكننا ندرك ذلك بالحس المشترك الذي هو ملكة عامة مشتركة بين الحواس جميعا .

ثانيا : ادراك المحسوسات بالعرض ، وينبغي أن نميز بين نوعين من المدركات بالعرض :

١ - عندما نقول : ان هذا الأبيض ابن فلان ، فانتا أدركنا انه ابن فلان عرضا عندما أدركنا بالبصر لونه الأبيض لأنه قد حدث عرضا أن اللون الأبيض الذي شاهدناه في شخص ابن فلان كان يمكن أن نشاهده في حائط أو امرأة .

٢ - لكه هناك ادراكات أخرى بالعرض مثلما ندرك الحلاوة بالبصر (٣) ، وذلك عندما تجتمع الصفات معا . فمثلا نعين

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٣ .

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٦ .

أكلنا تفاحة وتذوقنا حلاوتها في الماضي ، فلما نرى تفاحة لونها أحمر الآن نقول دون أن نتذوقها : ان هذا الأحمر حلو - فالحلاوة هنا أدركناها بالبصر بمعنى من المعاني ، ولكن نتيجة لخبرة ماضية تذوقنا فيها حلاوة التفاحة ، وأدركنا هذه الحلاوة بالذوق . ولكننا الآن أمام تفاحة مرئية فقط ولونها أحمر ، ونقول مع ذلك انها حلوة رغم أننا لم نذوقها الآن ، فاعتمدنا هنا على الرؤية وحكمنا بأنها حلوة وذلك بناء على تجربة ماضية . هنا على حد تعبير علم النفس المعاصر تذكر ، ادراك ترابط معاني .

ثالثا : ادراك الادراك أى الشمور بحالتنا النفسية . فالعين ترى الضوء واللون ولا ترى رؤيتها ، وكذلك الأذن تسمع الأصوات على اختلافها ولا تسمع سمعها ، وهكذا في سائر الحواس . فإذا كنت أشعر أنني راء وسماع فليس ذلك بفضل العين ولا الأذن بل بفضل قوة باطنة هي الحس المشترك .

رابعا : التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة ، وهذه وظيفة لا يمكن أن تقوم بها حاسة من الحواس الخمس لان كل حاسة من الحواس الخمس لا تدرك الا موضوعها الخاص ، فلا بد وأن تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة تؤدي وظيفتها في لحظة واحدة ، وتميز بين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والمالح وبين الحسوسات في كل حس باعتباره جنسا كالتمييز بين الأبيض والأسود ، والحامض والمالح ، فان وظيفة العين هي ادراك اللون الأبيض والأسود ، ولكن التمييز بين اللون الأبيض واللون الأسود ليس من وظيفة العين بل هو من وظيفة الحس المشترك .

وبكلمة واحدة الحس المشترك عند ابن سينا - كما هو عند

أرسطو (١) - يقابل ما يسمى بالشعور أو الوجدان في كتب علم النفس الحديثة .

(ب) المخيلة .

هي ملكة ناتجة عن الاحساس ، لأن التخيل احساس ضعيف .
فنحن حين نرى الاشياء الماثلة امامنا بالفعل تظل آثارها وصورها بعد غياب المحسوسات عنا كامنة في قوة أو ملكة باطنة موجودة فينا هي المخيلة (٢) . فالتخيل اذن هو ادراك المحسوسات في غيابها (٣) ، بينما الاحساس ادراك المحسوسات في حضورها . وعلى ذلك فالتخيل مستقل عن المحسوس لأنه يدركه في غيابها ، بينما الاحساس متصل بالمحسوس لأنه ادراك مباشر في حضور المحسوس .

فالمخيلة لا تؤدي وظيفتها عادة الا بعد الادراك الحسي ، والصور الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الادراك الحسي ، فالصورة الموجودة في المخيلة شبيهة بالصورة المحسوسة ، ولكنها اقل منها حيوية كما انها اقل منها موضوعية . فهناك فارق بكل تأكيد بين رؤية البحر وبين تخيل البحر ، ونحن لو لم نر بحرا لما أمكننا تخيله . لكن لما كانت المخيلة مستقلة عن المحسوسات باعتبار أنها تدرك المحسوسات في غيابها فهي تعمل بحرية أكثر من الاحساس ، ولذلك يمكن أن تتركب من الصور المختزنة فيها أشياء لا وجود لها في العالم المحسوس . فمثلا يمكن أن نتخيل حصانا له جناحان ، والأصل في ذلك أننا سبق أن رأينا حصانا وسبق أن رأينا طائر بجناحين واختزنت هذه

(1) Aristotle, De Anima. Book III PP. 425-426.

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٣) ابن سينا النجاة ص ١٦٢ .

الصور في الخيلة، وتستطيع الخيلة أن تتركب من هاتين الصورتين صورة جديدة هي صورة حصان بجناحين • وعلى ذلك فالخيلة قوة مبدعة تساعد الفنان على الخلق والابداع • فالفنان يتناول الصور المدركة بالاحساس ويجزئها الى عناصر ويستطيع بعد ذلك أن يجمع بين هذه العناصر كما يريد فتصير قصيدة أو قطعة موسيقية أو أسطورة أو حكاية •

وتلعب الخيلة دورا كبيرا في الاحلام ، فمتى ما يهبط الادراك الحسى الى اضعف درجاته كما هو الحال فى حالة النوم فان الصور المخزونة فى الخيلة التى سبق ادراكها بالحواس تظهر للنائم وتقدمه •

لكن الاحلام ليست كلها خادة ، فهناك أيضا الرؤيا الصادقة التى تقع عن التخيل ، وذلك عندما تمتأ النفس الصدق وتقر الخيل الكاذب فتقع لها الرؤيا الصادقة (١) •

وبين الناس من يرى مثل هذه الرؤيا الصادقة وهو فى حال اليقظة ، وذلك اذا كان يتمتع بقدره فائقة من التخيل ، وهذه درجة من درجات النبوة ، يقول ابن سينا (وقد يتفق فى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبية حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ، ولا تعصياها المصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قبل العقل انصبابها الى الحواس ، هؤلاء يكون لهم فى اليقظة ما يكون لغيرهم فى المنام من الحالة التى سنخبر عنها بعد ، وهى حالة ادراك النائم منيبيات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها ، فان هؤلاء قد يمرض لهم مثلها فى اليقظة ، وكثيرا ما يكون لهم فى توسط ذلك أن ينبيوا

آخر الأمر عن الحسوسات ويصيبهم كالأغماء ، وكثيرا ما لا يكون ، وكثيرا ما يرون الشيء بحالة ، وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد ، وكثيرا ما يتمثل لهم شبح ، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة تحفظ وتتل ، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة ، وها هنا نبوات أخرى سيتضح أمرها (١) .

وهكذا يحاول ابن سينا أن يفسر الموضوعات الدينية المرفقة الصادقة والنبوة في ضوء علم النفس (٢) فيقحم بذلك على علم النفس الأرسطى مسائل دينية لم يعرفها أرسطو من قبل .

(ج) الذاكرة :

هي ملكة وظيفتها ادراك الزمان ، وتتملق بالماضى ، ولكنها لا يمكن أن تؤدي وظيفتها بدون التخيل ، فهي اذن مرتبطة بالتخيل

(١) ابن سينا ، النفس ص ١٧٣ ، وأنظر أيضا ابن سينا ، رسالة في اثبات النبوات حققها وقدم لها ميشال مرمورة ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .
يبين الأستاذ مرمورة في عرضه المتعمق وتعليقه الدقيق الرسالة النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة والنبوة الخاصة بالقوة العاقلة النظرية عند ابن سينا ، ثم يتكلم عن ضرورة وجود النبي ووظيفته مفرقا بين وجهة نظر ابن سينا ورأى الأشاعرة في الحاجة الى وجود النبي ، أنظر ص ٢٦ - ٣٠ من التصدير العام للرسالة . وهذه هي الرسالة الثانية في سلسلة الدراسات والنصوص الفلسفية التي يشرف عليها الدكتور ماجد فخرى أستاذ الفلسفة في جامعة بيروت الأمريكية ورئيس الدائرة الفلسفية فيها . أنظر أيضا ابن سينا ، أحوال النفس تحقيق وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأمانى . القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٦ - ٢٩ من المقدمة ، ص ١١٤ - ١٢١ من النص .

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٨٢ - ١٨٧ . وأنظر أيضا ،
Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, PP. 111-141.
Paris, 1951.

وتابعة له . وليست وظيفة الذاكرة ادراك الصور الحاضرة ، ولكن وظيفتها ادراك الأحداث الماضية كيف يتم هذا ؟ نحن مثلا رأينا صديقا ، هذا ادراك حسي ، بعد عام يمكن ان تستعيد المخيلة صورة هذا الصديق ، فتحكم الذاكرة بأن الصورة التي في المخيلة هي صورة هذا الصديق الذي سبق أن رأيناه منذ عام . فالحكم على الصورة التي في المخيلة بأنها صورة فلان من شأن الذاكرة وليس من فعل المخيلة ، يدل على ذلك أن المخيلة يمكن أن تسترجع صورة صديق سبق أن قابلناه ، ونظل رغم ذلك لا نعرف لمن هذه الصورة ، فمهمة المخيلة هي اختزان الصورة واسترجاعها ، أما مهمة الذاكرة فهي التذكر ، وتساعد عليه الإرادة ، وهو لذلك يخص الانسان وحده (١) . وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها تلقائيا مع غير فكر أو إرادة ويسمى فعلها ذكرا .

وليس التذكر وظيفة انفعالية وحسب أي تابعة لقوة الاحساس نفسه أو ضعفه، ولكننا نحن نستطيع أن نمنح الاحساس الضعيف قوة باهتمامنا به ، فالاهتمام يعطى الموضوع وضوحا وقوة ، وهو أمر مشاهد : فالتلاميذ يحفظون بسهولة ما يميلون اليه من العلوم ، والناس جميعا يذكرون بسهولة ما يتعلق به اهتمامهم . وتوجد قواعد تسهل الحفظ والتذكر ، وهذه القواعد ترجع الى ايجاد روابط بين المحفوظات . ومما لاشك فيه أننا اذا رتبنا محفوظاتنا ترتيبا منطقيا أى مسلسلا بحسب قواعد عقلية وجدنا في الترتيب المنطقي معونة كبيرة على التذكر . فاذا طلب منا أن نذكر قصيدة أو لحنا ابتداء من موضع لا يكون هو الأول فاننا نشعر بالحاجة الى الابتداء مع الموضع الأول حتى نأتى على

آخر القصيدة أو اللحن ، وهذا التسلسل هو السبب في كوننا نحفظ الشعر بأسهل مما نحفظ النثر، لأن الوزن والقافية عاملان هامان من عوامل التسلسل . وأكثر الناس يستمعون بالصور البصرية فيتخلون المواضع المذكورة فيها أقسام العلوم في كتاب معين ، وبعضهم يتابع صفحات الكتاب في مخيلته . ويستطيع أن يدل فوراً على المواضع الواردة فيه . وكل هذا يدلنا على مبلغ مشاركة النفس في التذكر بخلاف حالها في الاحساس الذي رأينا أنه مفروض علينا .

٤ - الحركة :

ان الوظائف للنفس عند ابن سينا - كما هي عند أرسطو - هي التغذية والاحساس والحركة والتفكير . ونحن نتحدث الآن عن الوظيفة الثالثة وهي الحركة ، فنتساءل : هل الحركة من فعل النفس كلها أو هي فعل ملكة خاصة من ملكاتها ؟ وإذا كانت فعل ملكة خاصة من ملكاتها فهل تلك الملكة لا وظيفة لها سوى الحركة والتحريك ؟

من الواضح أن الحركة ليست من فعل النفس الغاذية ، لأن النبات وهو حاصل على نفس غاذية ليس له حركة بالنقطة من مكان الى آخر . وكذلك ليست الحركة من وظيفة النفس العاسة ، لأن بعض الحيوانات العاسة غير حاصل على الحركة من مكان الى آخر كالاسفنج مثلاً . ثم ان الحركة ليست من فعل النفس العاقلة ، لأننا حين نفكر في شيء وتحكم بأنه يجب اتباعه أو اجتنابه ، فإن ذلك التفكير لا يحملنا بالضرورة على الاتباع أو الاجتناب ، وإنما يحملنا على ذلك الرغبة أو الشهوة . ولكن الرغبة أو الشهوة وحدها ليست هي التي تحملنا على الحركة ، ذلك لأن الناس الذين لديهم القدرة على السيطرة على رغباتهم وشهواتهم وكبت جماها إنما

يحكمون عقولهم ، ويقفون بعقولهم امام رغباتهم وشهواتهم .

اذن فالأصل في الحركة بادىء ذى يد يد هو الرغبة أو الاشتها والتفكير الملى والتخيل ، أى تخيل موضوع الرغبة ، أو تخيل ما نشهيه ، فالتفكير والتخيل يدفعان بنا الى الحركة اذا حركهما موضوع ، فاذا وجد شىء مرغوب فيه فأننا نتحرك اليه . يقول ابن سينا (وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان : محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين : اما محركة بأنها باعثة على الحركة ، واما محركة بأنها فاعلة ، والحركة على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية ، وهى القوة التى اذا ارتفعت فى التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها تبثت القوة المحركة الاخرى على التحريك ، ولها شمتان : شمة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة ، وشمة تسمى قوة غضبية وهى قوة تبث على تحريك يدفع به الشىء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة . وأما القوى المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تنبث من الأعصاب والمضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء الى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددا طولا فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ) (١) .

فالاشتهاء اذن أو الرغبة هى القوة المحركة الباعثة على حركة الحيوان . ولكن الرغبة أو الشهوة تقتضى ضمنا تخيل لذة مرغوب فيها يسمى اليها الحيوان أو تخيل ألم غير مرغوب فيه يجب الابتعاد عنه . ولذلك يمكن أن نعتبر الرغبة أو الشهوة أثرا ثانيا من آثار الاحساس ، فتصبح ملكات النفس الاساسية هى الغذاء والاحساس والتفكير .

الفصل الثامن

النفس الانسانية

- ١ - أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا •
- ٢ - وجود النفس •
- ٣ - التفكير •
- ٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم •
- ٥ - خلود النفس •

الفصل الثامن

النفس الانسانية

١ - أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا :

النفس الانسانية من اهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا واحتلت مكانا بارزا في فلسفته (١) . فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت اكثر من ثلاثين رسالة (٢) . ويفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة « حى بن يقظان » وقصة « سلامان وأبسال » كما انه يخص النفس البشرية بفصول عدة في أهم مؤلفاته الفلسفية « كالشفاء » و « النجاة » و « الاشارات » .

ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا الى معرفة الله التي هي مصدر السعادة في الدنيا وفي الآخرة . ويذكر ابن سينا أنه قرأ عن الحكماء السابقين والأولياء أنهم قالوا : من عرف نفسه عرف ربه ، وأنه سمع رأس الحكماء يقول : من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يمجز عن معرفة خالقه (٣) .

ولسنا نعرف بالضبط ماذا يقصد ابن سينا برأس الحكماء ، فنحن نعلم أنه لا يمكن أن يقصد أرسطو ، لأنه لم يعرف عن أرسطو مثل هذا القول . كما أنه لم يكن بين معاصري ابن سينا من الفلاسفة مع يستحق أن يسميه الشيخ الرئيس رأس الحكماء .

(١) أنظر : محمود قاسم ، في النفس والمقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ص

٧٦ ، ٧٧ ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

(٢) الأب قنواتي ، جورج شعاته ، مؤلفات ابن سينا ، ص ١٤٢ - ١٦٩ ،

حيث أحصى الأب قنواتي ثلاثين رسالة في النفس ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(٣) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ ، القاهرة ١٠٢٥ هـ .

ولكننا نعرف أن ابن سينا قد نسب هذا القول صراحة الى
النبي في بعض مؤلفاته (١) ، كما نسب في مؤلفات أخرى الى
علي بن أبي طالب (٢) .

يستشهد ابن سينا على أن من عرف نفسه عرف ربه بكتاب
الله بقوله تعالى « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » (٣) ، فانه قد علق
نسيان النفس بنسيانها ، وتلك قرينة على أن تذكره بتذكرها ،
ومعرفته بمعرفتها (٤) .

٢ - وجود النفس :

إذا كانت معرفة النفس تقودنا الى معرفة الله التي هي مصدر
السعادة في الدنيا وفي الآخرة فإن شرف هذه الغاية يحتم على ابن
سينا أن يبدأ أولا وقبل كل شيء باثبات النفس واثبات وجودها ،
وكذلك يحتم عليه المنهج ، لأن (من رام وصف شيء من الأشياء قبل
أن يتقدم قيثبث أولا اثبته فهو مغدود عند الحكماء ممن زاغ عن
محجة الايضاح ، فواجب علينا أن نتجرد أولا لاثبات وجود القوى

(١) ابن سينا ، رسائل في إسرار الحكمة المشرقية ، في معنى الزيارة وكيفية
تأثيرها ج ٢ ص ٣٤ تحقيق الأستاذ مهرن Mehren ، طبعة لندن ١٨٩٩ م .
وينسب فخر الدين الرازي أيضا هذا القول الى النبي ، ويذكر أيضا أنه جاء في
كتب الله المنزل « يا انسان ! اعرف نفسك تعرف ربك » انظر كتاب النفس
والروح وشرح قواها لفخر الدين الرازي ص ٤٨ ، تحقيق الدكتور محمد صنيبر
حسن المصومي نشرة معهد الأبحاث الاسلامية ، اسلام آباد - باكستان .

(٢) يذكر الأستاذ الدكتور ثابت الفندي أن ابن سينا قد نسب هذا القول
فعلا الى علي بن أبي طالب في كتاب المباحثات ، انظر هامش رقم ٥ ص ٧ من
رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا ، نشرها وعلق عليها الدكتور
الفندي ، الطبعة الثانية القاهرة .

(٣) سورة العنكبوت ٥٩ آية ١٩ .

(٤) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ .

النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة منها وايضاح القول فيه) .

يبدأ ابن سينا النمط الثالث من الاشارات بالتنبيه على أن وجود النفس وارداكها أمر يدهى لا يحتاج الى برهان ، ويرى أن أول الادراكات وأوضحها هى ادراك الانسان نفسه فيقول : (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها : بحيث تفطن للشيء فطنه صحيحة ، هل تففل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت أن ذلك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر أجزائها ، ولا تتلاصق أعضاؤها ، بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما ، فى هواء طلق ، وجدها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها) (١) .

فابن سينا يرى أن الانسان اذا كان كامل الادراك أو حتى ناقص الادراك كالنائم أو السكران ، وكانت له مع ذل فطنة صحيحة ، فانه لا يففل عن ادراك ذاته . ثم يزيد ابن سينا الأمر أيضا فيفترض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته ، يفترض حالة هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر ، واشترط أن يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا ، فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، لأن المرض حالة للذات ولكنه ليس هو الذات ،

(١) ابن سينا الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، ص ٣١٩ . تحقيق الدكتور ميمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١٦ ، طبعة اكسفورد ١٩٥٩ .

فاذا انتبهنا للمرض انتبهنا لحالة متملقة بذاتنا ولم تنتبه لذاتنا .
فاين سيننا اشترط صحة الهيئة حتى لا تنصرف النفس الى حالة
من أحوالها . واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ، ولا أى
جزء من أجزائه ، لكى لا يدرك كثرة من الاعضاء ، فيحكم بأنه هو
هذه الاجزاء والاعضاء . وافترض أن لا تتلامس أعضاء الانسان
لكى لا يحس بها ، بل تكون منفردة ومعلقة فى هواء طلق ، لكى
لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالحرارة أو البرودة ،
أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده .

اذا افترضنا كل ذلك فانتنا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون
غافلا عن كل شيء غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة وغافلا عن
وجود جسمه وحواصه وقواه ، غافلا عن العالم الخارجى كله ،
ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته ، ويفعل الانسان عن كل شيء ،
لكنه لا يفعل عن ادراك ذاته ، لا يفعل عن اثبات ذاته ، فاذن أول
الادراكات وأوضحها على الإطلاق هى ادراك الانسان نفسه ،
وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بجهد أو رسم أو يثبت
بحجة أو برهان (١) . يقول ابن سيننا : (فانى أكون أنا وان لم
أعرف أن لى يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء) (١) .

وهكذا يمد ابن سيننا لديكارت ويمد أبا الفلسفة الحديثة
ببذور الكوجيتو واليقين الأول الذى ينبئ عليه كل يقين (٢) .

(١) انظر شرح نصير الدين الطوسي على الاشارات ، ص ٢٢٠ ، القسم الثانى
تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

(١) ابن سيننا ، كتاب النفس ص ٢٥٥ .

(٢) كتب المستشرق الايطالى فورلانى Furlani فى مجلة Islamica.

Vol 3 292 فصلأ عنوانه « ابن سيننا والكوجيتو الديكارتي » Avicenna
eil Cogito يذكر أوجه الشبه بين الفيلسوفين وأثر العواس والمخيلة عندهما ،
لكنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سيننا رأسا لقلة المطبوعات وعدم

ويكفى أن نسوق نصا من تأملات ديكارت لنتبين مقدار التقاء الفلسفة السينوية بالفلسفة الديكارتية في هذا المقام . يقول ديكارت (قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لى ، ولا مكان أحل فيه ، ولكنى لا أستطيع لهذا أن أفترض أنى غير موجود . بل على العكس ينتج قطعاً فى وضوح - من شكى فى حقيقة الأشياء - أنى موجود . فقد عرفت إذن أنى جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج فى وجوده الى مكان ولا يخضع لشيء مادي . على هذه الصورة «الأنا» أو النفس التى هى أساس ما أنا عليه متميزه تمام التميز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال انعدامه لا تنقطع هى أن توجد مع كل خصائصها) (٣) .

وأود أن أقول هنا أن فرض ابن سينا لرجل طائر أو معلق فى الهواء الطف - ويحق لنا هذا التعبير ونحن أمام صورة خيالية بديعة - من اصطناع الشك وافترض ديكارت للشيطان الخبيث ، لأن المخيلة السينوية أبدعت صورة ووضعاً وحالة لإنسان قادر على اثبات ذاته وغافل عما عداها .

كذلك لا يفوتنا هنا أن نقرر أيضاً بأننا لا نجد عند أرسطو تصور للنفس كتصور ابن سينا ، وديكارت من بعده ، بأن وجود

تداولها ويرجع أن يكون قد قرأه عن طريق غليوم الافرنى ، كما يرجع الدكتور مذكور أن يكون ديكارت قد عرف ابن سينا فى ثانيا مؤلفات روجر بيكون ، هذا فضلاً عن أن الشفاء ترجم الى اللاتينية وطبع عدة مرات فى البندية فى النصف الأول من القرن السادس عشر وقد ظهرت آخر طبعة منه عام ١٥٤٦ أى قبل ميلاد ديكارت بثمانين سنة ، أنظر الدكتور مذكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ص ١٩١ - ١٩٤ وأنظر أيضاً : بين «أنية» ابن سينا و «كوجيتو» ديكارت للدكتور عثمان أمين ، مجلة الثقافة ص ٢٣ - ٢٥ ، العدد رقم ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ .

• ١٩٥٢

(٣) ترجمة النص من التأملات للدكتور مذكور فى الفلسفة الإسلامية ص

• ١٩٠ - ١٩١ .

النفس هو الحقيقة الأولى المؤكدة ، والحقيقة البديهية التي لا تحتاج الى استدلال ، وأن وجود الجسم والمادة يأتي بعد ذلك بالاستدلال . ان مثل هذا التصور كان يعتبره أرسطو شيئا معالاً .

ولقد وقف ديكارت عند تلك الحقيقة الواضحة المتميزة واتخذها معيارا لكل حقيقة وأساسا مكيئا اقام عليه بناء فلسفيا شامخا . اما ابن سينا فلم يقف عند هذا الحد ، بل مضى يستحث العقل ليصل الى آخر مدى في التدليل على اثبات النفس ، فقد كان يشعر شعورا قويا بعظم المسألة وأهميتها فضلا عن شرف غايتها .

يعرض ابن سينا برهان آخر في الاشارات فيقول : (هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته ، بل في نفس حركته . وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ؟ ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة الى الانفكاك ، انما يجرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف وعلّة الالتئام وحافضة قوة الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟ وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع العاقل وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك . فاصل القوى المحركة والمركبة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق) (١) .

(١) ابن سينا ، الاشارات ص ٢٢٥ - ٢٢٢ ، وانظر أيضا مبعث من القوى

يريد ابن سينا أن يثبت أن النفس غير الجسم وغير المزاج وأنها مصدر الأفعال الحيوية في الانسان . وأبين هذه الأفعال وأوضحها في الإنسان هي الحركة الارادية والادراك . أما الحركة الارادية فهي تتم ضد مقتضى الطبيعة ، لأن جسم الانسان ومزاج بدنه الثقيل يمانعان حركة الانسان الذي يمشى على الأرض أو يصعد الى قمة جبل . وكذلك يقتضى الادراك مبدءاً مغايراً للجسم لأن الجسم من حيث هو جسم ليس له مثل هذا الفعل لوجودنا أجساماً معزولة عن الادراك ، فان امتازت بعض الأجسام عن البعض الآخر بخاصية الادراك فلا بد وأن يرجع ذلك الى مبدءاً آخر غير الجسم . وكذلك يقتضى التثام العناصر المتفرقة والمتضادة والمتنافرة على الاجتماع ، مبدءاً يمنعها من المنافرة ويقهرها على الاجتماع الذي ليس من جوهرها وطبيعتها ، هذا المبدء هو النفس . فالنفس اذن هي علة التثام العناصر في الجسم ، يقول ابن سينا : (فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفاتها ، ومركبتها ، على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي) (٢) .

فالنفس اذن علة الحركة والادراك وحفظ المزاج وهي مع ذلك جوهر واحد . النفس واحدة ولكن أفعالها وملكاتهما هي المتعددة والمتقابلة . فمن ملكاتها الى جانب الحركة الادراك في الانسان التغذية والنمو والتوليد . ومن أفعالها المتقابلة الاشتهاؤ والنفرة والغضب والرضا والحب والكراهة . . . الخ والنفس عندما تحب لا تكون كارمة فان الاشتغال بأحدهما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٢١ ، وانظر أيضاً شرح الطوسي على الاشارات ص ٢٢٨ - ٢٢٢ .

ولقد اختار ابن سينا الحركة الارادية والادراك لأن الواحد منا يعلم من نفسه يقينا ومن غير حاجة الى برهان انه متحرك بإرادته وأنه مدرك بمقله ومشاعره . فكأن هذا البرهان يقوم عند ابن سينا أيضا على مسلمتين يقينيتين ينتين بذاتيهما لانا لان شك أبدا في صدور هذين الفعلين عنا ونعني بهما الحركة الارادية والادراك أو قل التفكير . بينما الأفعال الحيوية الأخرى كالتغذية والنمو والتوليد خافية تحتاج الى بيان ، فضلا عن أنها مشتركة بين الأحياء جميعا من نبات وحيوان وإنسان . أما الحركة الارادية والتفكير فهما خاصيتان ذاتيتان للإنسان ، ولذلك قال ابن سينا بأن النفس التي هي مبدأ الحركة والتفكير هي (أنت عند التحقيق) ، فالإنسان اذن كائن جوهره وحقيقته الحركة الارادية والتفكير (٢) .

وقد خص ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات - وهو كما قلنا من المؤلفات التي يعرض فيها لفلسفته الخاصة ومذهبه المستور - بهذين البرهاتين ، أى برهان الرجل الطائر وبرهان الحركة الارادية والادراك . أما برهان الرجل الطائر فهو من ابداع المخيلة السينوية ، أما برهان الحركة فنجد عند أفلاطون في محاورة فيدروس (١) ، مما يدل على أن ابن سينا كان يميل في مذهبه الخاص الى أفلاطون . أما البراهين التي تتردد في رسائل ابن سينا ومؤلفاته الأخرى فلم يسبقه فليسوف اليها اسلاميا كان أو يونانيا (٢) . . . ونحن نعرض لهذه البراهين كما جاءت في رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها . ونبص

(١) شرح الطوسي على الاشارات من ٣٢٢ .

(1) Plato. Phaedrus. 235 C.

John Burnet. Greek Philosophy. P. 333.

وانظر أيضا

(٢) مذكور في الفلسفة الاسلامية من ١٨٦ .

لغة ابن سينا التي بلغت حدا من الاعجاز لم يمهّد من قبل في
الكتابات الفلسفية . يقول ابن سينا في البرهان الأول من هذه
الرسالة : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي
كان موجودا جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا ما جرى من
أحوالك ، فانت اذن ثابت مستمر لاشك في ذلك ، وبدنك
وأجزاءه ليس ثابتا مستمرا بل هو ابدًا في التحلل والانتقاص ،
ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، فان البدن
حار رطب ، والحر اذا اثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى
فنى بكمليته كما لو يوقد عليه النار دائما فانه يتحلل الى أن لا يبقى
منه شيء ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص
قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق
شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل
جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة
والباطنة . فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فان جوهر
النفس غائب عن الحواس والالهام ، فمن تحقق عنده هذا
البرهان وتصوره في نفسه تصورا حقيقيا فقد أدرك ما غاب عن
غيره » (٣) .

ويقول ابن سينا في البرهان الثاني : « هو أن الانسان اذا
كان مهتما في أمر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى يقول أني
فعلت كذا أو فعلت كذا - وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن
جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير مفعول عنه ، فذات الانسان

(٣) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ . وينكر
الدكتور الفندي الذي حقق هذه الرسالة ونشرها أن هذا البرهان ليس له نظير
صريح في كتب ابن سينا الأخرى مما يؤكد أهمية تلك الرسالة .

مغايرة للبدن (١) -

ويقول ابن سينا في البرهان الثالث : « هو أن الانسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصرى فاشتهيته أو غضب منه » وكذا يقول أخذت يدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته ، فحن نعلم بالضرورة أن في الانسان شيئا جامعا بجميع الادراكات وبجميع هذه الافعال ، ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجعما لهذه الادراكات والافعال ، فانه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيسه شيء مجع لجميع الادراكات والافعال الالهية - فاذن الانسان الذي يشير الى نفسه ، « بآنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن - ثم نقول : ان هذا الشيء الذي انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضا محلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة هذا البدن ، فلم يكن باقيا من أول عمره الى آخره - فهو اذن جوهر فردى روحانى بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسانى - والى هذا المعنى أشير فى الكتاب الالهى بقوله « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي » فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الانسى مستعدا لأن تتعلق به النفس الناطقة ، وقوله « من روحي » اضافة لها الى نفسه لكونها جوهرًا روحانيا غير جسم ولا جسمانى » (١) -

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ ، وقارن

أيضا الاشارات ص ٢٣٠ -

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ - ١٠ ، الشفاء ص

وهكذا يعضى ابن سينا مع العقل الى نهاية الشؤ حيث يلتقى العقل بالوحي وتتفق الفلسفة مع الدين فى الكشف عن الطبيعة الروحية للنفس ومقاييراتها للجسم .

ولقد بحث الدكتور مذكور هذه البراهين بحثا مستفيضا لم يدع فيه مزيدا للمستزيد ، وبين كيف سبق ابن سينا عصره باجيال طويلة ومهد للفلاسفة وعلماء النفس المحدثين والمعاصرين حين التفت الى فكرة استمرار الحياة النفسية واتصالها تلك الفكرة التى نجدها فى الفكر المعاصر عند وليم جيمس وبرجسون . وكذلك فكرة « الأنا » او الشخصية التى انتبه اليها ابن سينا قبل علماء النفس المحدثين من أنصار المذهب الروحي الذين يرون أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا تصدر عنه واساسا تعتمد عليه أى تستلزم وجود النفس . فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الفلسفة الاسلامية ترجمة للفلسفة اليونانية أو حلقة منفصلة فى تاريخ الفكر الانسانى (٢) ؟ .

٣ - التفكير :

التفكير هو الوظيفة الأساسية للنفس الانسانية . وكما أن الاحساس - كما رينا - هو قبول الصور المحسوسة فكذلك التفكير هو قبول الصور المعقولة . وليس للتفكير صورة ايجابية خاصة به . انما هو قوة ، أو هو لاشئ بالفعل قبل أن يقوم بوظيفته . وهو لذلك مستقل عن الجسم تمام الاستقلال . واذا قارنا بين موضوع الفكر وبين موضوع الحس والمخيلة وجدنا فارقا يميز بينهما وهو أن الفكر يدرك الماهية أى الصورة المجردة من أعراض

المادة والتي لهذا السبب يمكن اطلاقها على كثيرين . مثل الماهية الانسانية فانها تطلق على جميع الافراد المتحقق فيهم الحيوانية والنطق . وهذا هو السبب في كون المعنى المجرد الذي يدركه الفكر يسمى كلياً ، اذ انه يشمل كل الافراد المتحقق فيهم هذا المعنى . بينما الحس الظاهر والباطن يدركان الصورة الجزئية ، أى الشيء كما هو ماثل فى الواقع بأعراضه الخاصة من مقدار ولون ورائحة ... الخ ، على حين ان هذه الاعراض لا يلتفت اليها الفكر ولكنه يسقطها من اعتباره ، ويستبقى العناصر الجوهرية فى الشيء . وكون الفكر يدرك المجردات دليل على أنه أيضاً مجرد ، أى مفارق للمادة وغير متحد بمضو كاتحاد القوة المبصرة بالعين . ومتى كان الفكر مفارقاً كانت النفس الانسانية مفارقة كذلك ، أى مستطيمة أن توجد بذاتها ، وهذا هو أساس برهان الخلود عند ابن سينا وعند أرسطو من قبله . فالنفس الانسانية خالدة لكونها حاصلة على وجود ذاتى . ونحن نعلم أنها حاصلة على هذا الوجود الذاتى من التأمل فى موضوع الفكر الذى هو مجرد من المادة ولا يحتاج فى ادراكه الى عضو مادي (١) .

لكن الماهيات المجردة التى قلنا انها موضوع الفكر ليست موجودة فى الواقع على مثال وجودها فى الذهن - وهذا ما كان حداً بأفلاطون الى الاعتقاد بعالم علوى توجد فيه المعقولات التى تسمى مثلاً - بل هى موجودة فى الواقع بالقوة وما على الفكر الا أن يحيل الموجود بالقوة الى موجود بالفعل حتى يحصل على المقول أو المعنى المجرد (٢) . فمثلاً ليست الماهية الانسانية - أو الانسان

(١) ابن سينا ، رسالة فى السمادة ص ٥ - ١٢ .

(٢) ابن سينا كتاب النفس ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

بالذات كما يقول أفلاطون ، موجودة فى الخارج على متالوجودة فى العقل ولكنها مع ذلك موجودة على نحو ما فى الافراد الذين يشتركون فى الطبيعة الانسانية وهى فى كل منهم متحققة بأعراض*منصصة تجعل كل عرض جوهرًا قائمًا بذاته لا يمكن الخلط بينه وبين غيره . فوظيفة الفكر أو العقل أن يجرد الطبيعة أو الماهية مما يلحقها من أعراض . هذا التجريد هو فعل احدى قوتين عقليتين يقول بهما ابن سينا - كما قال أرسطو من قبل - لكى يفسر وجود الماهية فى العقل ، وهى غير موجودة فى الخارج ، هذه القوة تسمى بالعقل الفعال الذى وظيفته تجريد المعنى الكلى من الاعراض ، ويقابله قوة عقلية اخرى تسمى العقل المنفعل ، لأنه يقبل الصورة المعقولة - التى جردها العقل الفعال - فيدركها كما يقبل الحس صورة المحسوس الموجودة فى الواقع فيتأثر بها ويدركها . وبغير ذلك لا يحدث ادراك . فالعقل الفعال يقوم مقام الشيء المحسوس لانه يوفر للعقل المنفعل موضوعا يلائمه ، أى مجردا من المادة ، وليس فى الخارج موضوع مجرد (١) .

فاذا كان العقل الفعال مجرد افتراض كما يقول بعض مؤرخى الفلسفة ، فان هذا الافتراض ضرورى لتفسير حصولنا على معان مجردة ، وليس فى الطبيعة أشياء مجردة ، بل ان هذا الافتراض هو الافتراض الوحيد الذى يفسر انتقالنا من المحسوس الى المعقول ، وجميع النظريات الاخرى تجعل المحسوس من جهة والمعقول من جهة أخرى وتتعثر فى تفسير وجود المعقول فى العقل وانطباقه على المحسوس الموجود فى الخارج . ومن أمثلة ذلك نظرية أفلاطون ثم ديكرت القائل بأن المقولات غريزية فى

النفس ، أى مخلوقة فيها من الله . وقد تايمة فلاسفة آخرون .
على حين أن غيرهم أنكروا وجود المعقولات فى الذهن وقال انها مجرد
صور خيالية . ولكنهم بهذا قد محوا موضوع العلم ، لان العلم
قائم بالضرورة على معان مجردة وقوانين كلية ، وليس فى الواقع
مثل هذه المعانى وهذه القوانين .

فنحن هنا نصادف مسألة هى من أهم مسائل الفلسفة ، بل هى
أهمها جميعا ، لان مذهبنا فى الفلسفة كلها يتحدد بالضرورة
بأخذنا موقفا معينا فى هذه المسألة .

٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم :

وابن سينا متردد فى ماهية النفس بين أفلاطون وأفلوطين
من جهة وبين أرسطو من جهة أخرى ، ويحاول التوفيق أحيانا بين
الأراء المتعارضة فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى
أن النفس جوهر قائم بذاته مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم
محتاج الى النفس تمام الاحتياج . فالجسم لا يتمين ولا يتحدد
الا اذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هى سواء اتصلت
بالجسم أو لم تتصل به . ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ،
لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن
الجسم . ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح
شبيحا من الاشباح ، فى حين أنها بالانفصال والصعود الى العالم
العلوى تعيش حياة كلها بهجة وسعادة . يقول ابن سينا فى « رسالة
فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » : (ان جوهر النفس غير
محتاج الى هذا البدن بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى
بتمطله ، فاذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس
البدن ، فاذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب

الى الانوار الالهية وأنوار الملائكة والملا الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت به الطمأنينة ، فتودى من الملا الأعلى : (يائتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جتى) (١) • ويبرهن ابن سينا على جوهرية النفس بعشرة براهين ضمنها رسالة تحمل العنوان الآتى : (رسالة فى السعادة والتعجب المشر على أن النفس الانسانية جوهر) • أما الحجج المشر التي يحتج بها ابن سينا على جوهرية النفس فانها تمود كلها الى ان ادراك المعنى ، المجرد وهو الملكة الخاصة بالنفس الانسانية التي هي محل الحكمة - يستلزم جوهرًا عاقلًا قائمًا بذاته غنيًا عن الجسم (٢) ، يقول ابن سينا : (وبعد ما تقرر من هذه البراهين أنها جوهر واذ قد أوضحنا أن النفس الانسانية جوهر لا حاجة له الى الجسم فى قوامها للذات ولا استحفاظ الصورة العقلية ، ولا فى الأفعال الخاصة بها الا أنه ربما يقوم لها فى اكتساب المعقولات مقام الآلة • ثم اذا اكتسبها لم تحتج اليها البتة • وأما اذا قويت فى ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حينئذ حاجة عند التعقل الى شيء جسماني ولا قوة جسمانية بل تكره اعراض شيء منها عليها ، ويتجرد بتصريح ذاتها لاصدار فعلها ، فليس اذن فساد البدن يوجب بطلان ذاتها ولا يمتنع فعلها • •) (٣) •

ولكن ابن سينا يأخذ أحيانًا برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، ويحيل أن يكون لها وجود سابق على الجسم. فيذكر فى الشفاء : (وتقول ان النفس

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١١ - ١٢ •

(٢) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ٥ - ١٢ •

(٣) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ١٢ •

الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في
الأبدان ... فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها
مع بدن ، فقد صح اذن ان لانفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية
صالحة لاستعمالها اياها فيكون البدن الحادث مملكتها وألتها(١)
ويذكر في النجاة : (اذا حدثت مادة بدن يصلح ان يكون آلة
النفس ومملكة لها أحدث الملل المفارقة النفس العزئية) (٢) .

وأحيانا أخرى يحاول ابن سينا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو
فيصرح في موضع آخر من الشفاء بأن النفس جوهر وصورة في
آن واحد ، جوهر في حد ذاته ، وصورة من حيث صلتها
بالجسم (٣) .

ولكن ابن سينا في الاشارات - وهو كما قلنا من الكتب التي
تعتبر من رأيه الخاص ويظهر فيها استقلال شخصيته - يصرح
بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته (٤) . فكأنه كان في قرارة
نفسه يميل الى مذهب أفلاطون في النفس ، لأن أرسطو لم يعرف

الفكرة التي تعتبر النفس موجودا روحيا خالصا ، وأن الجسم
الذي تحل فيه ينتمي الى العالم الخارجي الذي لا يمت اليها بصلة
كالموجودات الطبيعية الاخرى - كذلك فان النفس والجسم عند
أرسطو تكون وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائما، وليست

(١) ابن سينا ، النفس ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ص ١٨٦ .

(٣) ابن سينا ، النفس ص ١٨٦ .

(٤) ابن سينا ، الاشارات ص ٣٢١ - ٣٣٢ ، رسالة في معرفة النفس
الناطقة وأحوالها ص ٨ ، يبحث عن لقوى النفسانية ص ٦٧ - ٧٢ ، رسالة في
السعادة ص ٥ - ١٣ .

النفس والجسم فى هذه الوحدة الا وجهين فقط لشيء واحد ،
تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . كيف يمكن أن توفق
بين هذه الآراء المتعارضة التى يقول بها ابن سينا ؟ هل النفس
جوهر روحانى قديم قائم بذاته مستقل عن الجسم كما هو رأى
أفلاطون ؟ أم أن النفس صوره الجسم ، حادثة بحدوثه ولا وجود
لها الا بوجوده كما هو الحال عند أرسطو؟ يلوح أن ابن سينا يريد
بحدوث النفس مجرد تعلقها بالبدن الذى أعده الله حيث يقول
تمالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي) (١) . فعين تهيأ لها
البدن هبطت اليه وتعلقت به ، وهذا التعلق هو الحادث بينهما
النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها لانها فاضت منها على هذا
القالب الترابى الذى أعدت الله لها وهىاء لقبولها .

النفس اذن عند ابن سينا جوهر روحانى واحد ، ولكن لهذا
الجوهر قوتان فى الانسان الماقل : قوة عاملة تتجه نحو البدن
وتسوسه وتدبره وترشده فى عمله ويسمىها ابن سينا العقل
العملى (٢) ، وتذكرنا هذه القوة بالعقل العقلى عند كنت الذى
هو أساس الاخلاق باعتبارها مبادئ مرشدة للعمل ، ونحكم
بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية . وابن سينا يبنى الاخلاق
أيضا على هذا العقل العملى فيقول فى النجاة (وانما كانت
الاخلاق عبد التحقيق لهذه القوة) (٣) . بل ان هذا العقل
العملى هو الذى يستنبط لواجب (ان النفس الانسانية ، التى لها أن
تمقل ، جوهر له قوى وكمالات ، فمن قواها مالها بحسب حاجتها

(١) آية ٢٩ سورة الحجر ١٥ .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٢٠٧ - ٢٠٩ . الاشارات ص ٣٦٣ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ص ١٥٤ .

الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العلى ، وهى التى تستنبط الواجب (٤) ونحن نعرف أن فكرة (الواجب) من الأفكار الأساسية فى فلسفة كنت الخلقية .

أما القوة الأخرى فقوة عالمة ويسمىها أيضا - كما سماها كنت من بعده - العقل النظرى ، وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة ، أعنى أنها متجهة نحو المبادئ العالية . يقول ابن سينا فى النجاة : (فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريد اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شئ) (١) . ويقول فى موضع آخر من النجاة : ، وكان للنفس منا وجهين : وجه الى البدن ووجه الى المبادئ العالية . - (٢) .

نخلص من ذلك الى أن علاقة النفس بالجسم عند ابن سينا هى علاقة تدبير وارشاد وقيادة الى ما ينبغى أن يكون عليه حال البدن .

٥ - خلود النفس :

إذا كانت علاقة النفس بالجسم علاقة تدبير وتصرف وقيادة كان جوهر النفس أقوى من جوهر الجسم ، وإذا كان الجسم فى هذه العلاقة تابعا للنفس منفصلا عنها ، وهو مع ذلك باق موجود

(٤) ابن سينا الاشارات ص ٣٦٣ .

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٥ .

بعد الموت . وكان من الأولى أن لا يبطل وجود النفس بمفارقة
البدن ، بل تبقى النفس ببقاء خالقها . يدل على ذلك ايضا أن
الجسم فى حالة النوم تتعطل عنه الحواس والادراكات ويصبح
كالجسم الميت ، ومع ذلك نجد الانسان فى نومه يرى الأشياء
ويسمها ويدرك الغيب فى المنامات الصادقة مما يدل على أن
النفس غير محتاجة الى هذا البدن ، بل هى تضاف بوجودها فيه
وتتقوى بفقدها له ، فاذا انحل الجسم وتلف تخلصت النفس من
ريقة الجسم وضعدت الى بارئها (٣) كما قال تعالى : « يا أيها
النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى
وادخلى جنتى » (١) .

فالنفس لا تنتمى الى عالم الكون والفساد وانما تنتمى الى
عالم الملوك حيث لا كون ولا فساد . ومن ثم فهى بسيطة وليست
مركبة بأى معنى من معانى التركيب ، ولا تتركب من الاجزاء ،
ولا تتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة . وما دامت
النفس بسيطة فهى لا تقبل الفساد ، لان الفساد معناه انحلال
التركيب (٢) .

ان اثر قيدون على ابن سينا يبدو هنا واضحا وجليا . ونحن
نعرف أن أفلاطون يفرد لمسألة خلود النفس محاوره فيدون ،
يجرى الحديث على لسان سقراط الذى يبدأ المحاوره ببيان أن
الفيلسوف الحق لا يخاف الموت وانما يرحب به ، ومع هذا الترحاب
فان الانتحار فعل غير مشروع ، وعلى الانسان أن ينتظر حتى
يقبضه الله ، فان علاقة الله بانسان تشبه علاقة الراعى بفتنه ،

ولاشك أن الراعى يفضب لو أن واحدة من غنمه تحررت من خط سير القطيع وانحرفت عنه . ويبدو سقراط فى المحاوراة الأفلاطونية غير مهوم من الموت الذى حكم به عليه ، لأنه ذاهب الى ملاقات آلهة خيرة عاقلة حكيمة فى العالم الآخر . وما الموت الا انفصال النفس عن البدن أو خلاص النفس من البدن أو بعبارة أخرى هو تحقيق استقلال النفس . وغاية الفيلسوف فى هذه الحياة هى ان يحقق للنفس هذا الاستقلال وهذا الخلاص وفى التمثل المحض يتحقق للناس الاستقلال والخلاص من الجسد الى حد كبير فى هذه الحياة (١) .

أما فكرة البساطة التى نجدها عند ابن سينا فقد استخدمها أفلاطون أيضا من قبله فى التدليل على خلود النفس . النفس بسيطة عند أفلاطون لأنها تدرك المثل ، والمثل بسيطة ، والبسيط لا ينحل ، انما الذى ينحل هو المركب ، فلا بد وأن تكون النفس التى تدرك البسيط هى نفسها بسيطة ، والا لما استطاعت ادراك المثل . يجب أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها لأن « الشبيه يدرك الشبيه » على حسب القول القديم المشهور (١) .

كذلك لا تنتمى النفس الى هذا العالم المحسوس فى رأى أفلاطون ، يدل ذلك أن النفس حينما تعتمد على الحواس فى عنية الادراك الحسى لشق طريقها فى الكشف عن حقيقة هذا العالم المحسوس فانها كثيرا ما تضل الطريق ويختلط عليها الأمر . ولكن عندما تعتمد على قوتها العاقلة وتتجه الى موضوعات بطبيعتها ثابتة وبسيطة وكاملة فانها تجد طريقها الى هذه الحقائق من غير عناء ، وذلك يدل فى حد ذاته على أن النفس تنتمى الى عالم غير

(3) Plato, *Phaedo*, 61, 64

(١) *Phaedo* 86-101.

العالم المحسوس ، وأنها تشعر ازاء هذا العالم غير المحسوس بأنها ليست غريبة ، ومن هنا كان اطمئنانها (١) .

هذه الأفكار الثلاثة الهامة التي ضمنها أفلاطون معاورة فيدون حيث يتناول مسألة خلود النفس من ربة البدن وفكرة بساطة النفس وفكرة انتماء النفس الى عالم المثل والذي يسميه ابن سينا عالم الملكوت ، نقول ان هذه الأفكار قد تأثر بها ابن سينا الى أبعد حد كما رأينا ، ونفذت الى فلسفته ، وأصبحت مع غيرها من الأفكار الأفلاطونية تمثل تيارا أفلاطونيا يمكن تتبعه في الفلسفة السينوية (٢) .

(1) *Phaedo*, 74-80.

(2) *Phaedrus*, 250.

Taylor, Plato. *The Man and His Work*, PP. T 183-208.

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*. P. 154.

Gardier. L., *La Pensée Religieuse d'Avicenne*. P. 23

Paris 1931 Mlle Goichon *Ibn sina (Avicenne) Livre de Directives et Remarques*. PP. 26-39 Paris 1951.

الفصل التاسع

القصيدة العينية في النفس

- ١ - نص القصيدة •
- ٢ - الشك في صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا •
- ٣ - تحليل القصيدة العينية •

الفصل التاسع القصيدة العينية في النفس

١ - نص القصيدة (١) :

أرعبت إليك من المحل الأرقع
فوقك ذات تمسوز وتمسج
محبوبة عن كل مقلبة عارق
وهي التي سفت ولم تتبرقع
ومنت على كثره إليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تقجع
أنتت وما ألفت (٢) فلما واصلت
أنتت (٣) مجاوزة الخراب البلقع

(١) نظم شوقي على منوال العينية قصيدته في النفس ومطلوها :
خسني قناعك ياسعاد أو أرقمي هدى المحاسن ما خلقت لبرقع
كما نشر الأستاذ عادل الغضبان في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى
ابن سينا قصيدته التي سماها بالعينية ومطلوها :
ورقاء ياصنو الملائك رجمي تنم الهوى ويحمد ربك فاسجى

(٢) في كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الانسان ، مخطوطة القاهرة
رقم ٢٤١٥ و « سكنت » وكذلك في « النهج المستقيم » مخطوطة القاهرة رقم
٣٤٦٣ ج وكذلك في مقدمة الدكتور سليمان دنيا لكتاب الاشارات والتنبيهات ص
١٤٧ ، وفي ديوان ابن سينا الذي نشره الدكتور حسين علي محفوظ بطهران عام
١٩٥٧ « أنتت » أنظر الديوان ص ١٩ .

(٣) ديوان ابن سينا « ألفت » وأيضا عند الدكتور سليمان دنيا ، وفي
النهج المستقيم « كرهت » .

٥ وأظنها نسيت عهدا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بهام هبوطها
فى ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
بين المالم والطلول الخصب
تيكى اذا ذكرت عهدا (١) بالحمى
بمدامع تهى ولم تقنع
وتظل باجمة (٢) على الدمن التى
درست بتكرار الرياح الأربع
(١) اذا عاقتها الشوك الكثيف وصدها
قنص عن الأوج الفسيح المربع
حتى اذا قرب المسير الى (٣) الحمى
ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة (٤) لكل مخف
عنها حليف الترب غير مشيع
هجمت (٥) وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع

(١) ديوان ابن سينا « جوارا » -

(٢) ديوان ابن سينا الكشف والبيان ، النهج المستقيم « ساجمة » وسليمان

دنيا « ساجمة » -

(٣) ديوان ابن سينا ، سليما دنيا « من » -

(٤) سليمان دنيا « مخالفة » -

(٥) ديوان ابن سينا « سجمت » وكذلك مقدمة سليمان دنيا -

وغيدت تغرد فوق ذروة شامق
والعلم يرفع كبل من لم يرفع (١)
١٥ (٢) فلائ شيء أبطت من شامخ (٢)
عال الى قعر الحضيض الاوضح
ان كان أرسلها (٣) الاله لحكمة
طويت عن الفيد اللبيب الأروع
فهبطها ان كان غربة لازبا
لكون حكمة بمالم تستمع
وتمود عالمه بكل حقيقة (٤)
في المالم فخرها لم يرفع
وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير (٥) المطلع
٢٠ فكانا برق تالق بالحمى
ثم انطوى فكانه لم يلمح



-
- (١) ديوان ابن سينا « سام الى قعر الحضيض الاوضح »
(٢) « (٢) غير موجود في ديوان ابن سينا »
(٣) الدكتور البير نادر ، النفس البشرية ص ١١٤ « أميطها »
(٤) راجع الدكتور حسين محفوظ في ديوان ابن سينا كلمة « خفية » واثبت في الهامش كلمة « حقيقة »
(٥) ديوان ابن سينا (يعين)

٢ - الشك في صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا :

لا يشك احد من المؤرخين في أن ابن سينا نظم الشعر (١) ، وأن له ديوانا نشره الدكتور حسين محفوظ بمناسبة انمقصاد مؤتمر المستشرقين الدولى الرابع والمشرىين بمدينة ميونخ فى ألمانيا فى صيف عام ١٩٥٧ (٢) . ولكن الأستاذ أحمد أمين يشك فى صحة نسبة القصيدة العينية لابن سينا ، بل ويقطع بأنها ليست من نظمه ، لأنها تفوق بقية لشعاره وأراجيزه ، ويحمل على لغة ابن سينا فى الشعر والفلسفة فيقول : اشتهرت هذه العينية بأنها لابن سينا ، والناقد الادبى يقطع بأنها ليست له ، لانه اذا تذوق ما لابن سينا من شعر وأراجيز وتذوق هذه العينية يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا ، فاين سينا قامض اللفظ فى شعره وفلسفته ، سمج التعبير ، يعتمد فى لغته على الماىم ، وهى وان دلت على المعنى الصحيح للكلمات فان وراها ذوقا يميز بين جيدها ورديتها وما يحسن استعماله وما لا يحسن ، وابن سينا أبعد عن ذلك سواء فى فلسفته أو شعره أو قصصه . فهذه القصيدة فى نظركم أشبه ما تكون بشعر ابن الشبل البغدائى صاحب قصيدة :

يربك أيها الفلك المدار ... أقصد ذا المسير أم اضطرار
وهى الى تعبيرة أقرب ، ولذلك نسبها بعضهم اليه . وقد كان جميل الشعر حسن السبك للألفاظ دقيق الاختيار (٣) .

(١) انظر طبقات الأطباء لابن أبى أصيبمه ص ٤٤٦ - ٤٥٨ ، وفيات

الأميان لابن خلكان المجلد الثانى ص ١٦٠ .

(٢) انظر ديوان ابن سينا - حققه وأخرجه الدكتور حسين محفوظ ،

طهران ١٥٧ .

(٣) أحمد أمين ، عينية ابن سينا . مجلة الثقافة ص ٢٧ ، العدد ٦٩٦ ،

مارس ١٩٥٢ السنة الرابعة عشر ، عدد خاص ، ابن سينا فى عيده الألفى .

ولكن هذا الحكم القاطع الذي ذهب اليه الأستاذ أحمد أمين لا يثبت للناقد لأن الناقد الأدبي إذا تفوق شعر ابن سينا وتذوق للمعينية ورأى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا فلم « يقطع » بأن المعينية ليست لابن سينا ؟ بل ان الناقد الأدبي كثيرا ما يجد تفاوتاً بين أبيات القصيدة الواحدة ، ويقع على بيت واحد من القصيدة يعتبره قمة الابداع الفني التي وصل اليها الشاعر . ومع هنا جاءت عبارة (بيت القصيد) للدلالة على هذا الموقف النقدي ، وهي عبارة أصبحت من الأمثال المألوفة بيننا .

ثم اننا قد لاحظنا عند عرضنا لبراهين ابن سينا على وجود النفس أن لغة ابن سينا قد بلغت حداً من الاعجاز لم يعهده من قبل في الكتابات الفلسفية ، فاثرتنا أن نعرض لهذه البراهين بمنى عبارة ابن سينا لا لتظهر للقارئ ما قى براهين ابن سينا على وجود النفس من دقة واحكام وأصالة فحسب بل ليتبين القارئ ما في لغة ابن سينا من رقة وجمال . فان كانت لغة ابن سينا قد امتازت وهو يبرهن على وجود النفس ، فليس من الغريب أن يمتاز شعره وهو ينظم عييته في النفس . الواقع أن ابن سينا كلما يطرق موضوع النفس ترق عبارته ويسمو تمبيره وتمتاز لفته في النظم والنثر جميعاً . ولعل السبب في ذلك هو شعور ابن سينا العميق بأنه أمام موضوع من أرق موضوعات الفلسفة وأشرفها وأسماها وأقربها الى نفسه .

انه لمن الصعب علينا كفلاسفة أن نقبل وصف الأستاذ أحمد أمين لاسلوب ابن سينا بالسماجة ، ووصف الدكتور شوقي ضيف لاسلوب ابن سينا بالتعجر والجمود ، يقول الدكتور ضيف في وصف أسلوب ابن سينا « فبدأ أسلوبه متجعداً وبدأ في كثير من جوانبه كأنه الصخر الصلب ، يمسكه منطق يشيع فيه الجفاف ، فلا نضرة ولا حياة ، وانما القضاء المنطقية السماء

التي لا تعنى الا باللب ولب اللب (١) ، ويقول الدكتور شوقي ضيف أيضا : (واقرأ في ابن سينا فستجد أسلوبا غير صاف ولا مروق ، وستجد المنطق يحول العبارة الى ما يشبه العبارة ، وستجدك في كثير من الاحيان لا تستطيع ان تفسر معه الا مع جميع شديد للذهن ، وتنبه يقظ واع للعقل ، ومع عفو كثير عن طريق نحت المبارات وما ينتخب لها من الفاظ) (٢) .

ولقد كفانا الدكتور شوقي ضيف مؤونة الرد على تعامله وتعامل الاستاذ أحمد أمين على أسلوب ابن سينا ، لان عباراته تحمل في طياتها الاجابة على هذا التعامل ، فأسلوب ابن سينا كما يقول الدكتور شوقي ضيف ينفذ الى اللب ولب اللب كما أنه يستلزم تيقظا واعيا للذهن . وربما كان هذا النفاذ الى اللب والتنبه اليقظ الواعي للعقل هما الدعامتان الاساسيتان المميزتان للأسلوب الفلسفي . ان الفلسفة ليست بحاجة الى رشاقة في اللفظ ولا الى أسلوب صاف مروق ، ولكنها بحاجة الى الدقة ، ودقة أسلوب ابن سينا لم تغب حتى عن عين ناقد أدبي كالدكتور شوقي ضيف .

أما الفلاسفة فقد شهدوا بدقة أسلوب ابن سينا وجماله أيضا ، وهم أقدر على تلك الشهادة من نقاد الادب من غير شك . ويكفينا في هذا المقام شهادة من لا ترد لهم شهادة ، فقد شهد له الدكتور مدكور بوضوح أسلوبه وسموه وامتيازه وجماله فقال : (واذا كان الغزالي يعد من أوضح كبار مفكرى الاسلام أسلوبا فإنه لا

(١) الدكتور شوقي ضيف ، لغة ابن سينا ، مجلة الثقافة ص ٣٠ - ٣٢ .

عنه خالص رقم ٦٩١ مارس ١٩٥٢ .

(٢) المرجع السابق .

يمتاز في هذا على ابن سينا شيئا (١) ، ويقول الدكتور مذكور أيضا (وقد يروى فيلسوفنا (يقصد ابن سينا) أحيانا فيما يكتب ، ويحفل بما ينشئ فينتهي إلى أسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمال . وغير شاهد على ذلك (كتاب الاشارات والتنبيهات) . وخاصة الأنماط الثلاثة الأخيرة منه ، ففيها تنبيهات وخواتيم يجد المرم لذة في أن يقرأها غير مرة . وقد يتأني فيسجع ويعنى نوعا بالصناعة اللفظية ، على نحو ما يلحظ في (رسالة الطير) و (رسالة القدر (٢) . ويذكر الدكتور مذكور أن أسلوب (كتاب الشفاء) يدل دلالة واضحة على تمكن مؤلفه من العربية وقدرته على أن يؤدي بها أدق الافكار وأعقدها (٣) .

أما نسبة العينية لابن الشبل البغدادي (٤) فخطأ وقع فيه الاستاذ أحمد أمين وقلب للحقيقة ، لأن المؤرخين لا ينسبون العينة إلى ابن الشبل ولكنهم - على عكس ما يقول الاستاذ أحمد أمين - ينسبون قصدة ابن الشبل المشهورة إلى ابن سينا . فإين أبي أصيبعة يذكر أن ابن الشبل البغدادي كان (حكيمًا فيلسوفًا

(١) الدكتور مذكور في مقدمة لكتاب الشفاء ص ١٣ . المنطق ، المدخل ،

القاهرة ١٩٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ - ١٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤ .

(٤) هو محمد بن الحسن بن عبد الله بن أحمد بن يوسف بن الشبل البغدادي أبو علي ، شاعر مشهور من أهل بغداد ، امتاز بالحكمة والفلسفة والعلم بصناعة الطب ، اتهم لبعض شعره في عقيدته مات ببغداد عام ٤٧٣ هـ ، عام ٤٧٣ هـ ، أنظر جريدة القصر وجريدة العصر ص ٢٤٧ القسم المراقى الجزء الثاني تعليق محمد بهجة الأثرى ، المجمع العلمي العراقي ، ١٩٦٤ م ، ابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء ص ٢٢٣ - ٢٤٠ ، والصغدي ، كتاب الوافي بالوفيات ج ٢ ص ١٣ ، ابن شاکر ، فوات الوفيات ، ج ٢ ص ٣٩٣ ، السمعاني ، كتاب الأنساب ص ٢٣٩ .

ومتكلما فاضلا ، وأديبا يارعا ، وشاعرا مجيدا وهذه القصيدة
من جيد شعره ، وهي تدل على قوة اطلاع فى المعلوم الحكيمية
والأسرار الالهية - وبعض الناس ينسبها الى ابن سينا ، وليست
له وهي هذه :

يريك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير لم اضطرار (١)
ثم يمضى ابن أبى أصيبعة فى ذكر بقية القصيدة ، كما يفكر
له قصائد أخرى من أهمها وأشهرها أيضا القصيدة التى يرى
فيها ابن الشبل أخاه أحمد ومطلعها :

غاية العزن والسرور انقضا ما لحى من بعد ميت بقاء (٢)

وقد نسب المؤرخون أيضا هذه القصيدة الى أبى البلاء
المعري ، يقول الصفدى : (كثير من الناس ينسب هذه القصيدة
لابى العلاء المعري ، وهو معذور لانها من نفسه ، وإنما هذه لابن
الشبل يرى بها أخاه أحمد) (٣) .

فاشهر قصائد ابن الشبل قد نسبت الى غيره ، نسبت واحدة
الى أبى العلاء ونسبت الاخرى الى ابن سينا . وهذه النسبة فى
حد ذاتها - بصرف النظر عن الخطأ الذى وقع فيه المؤرخون - تبين
لنا مكانة ابن سينا ومنزلته فى الشعر عند المؤرخين والنقاد ، وهي
منزلة لا يشك أحد معها من صدور الميمنية عن ابن سينا .

رأيانا أن التقدير الادبى لميمنية ابن سينا هو السبب الذى دعا
الاستاذ أحمد أمين الى الشك فى صحة نسبة القصيدة لابن سينا ،

(١) حقايق الأحياء ص ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٥ .

(٣) الوافى بالوفيات ج ٣ ص ١٢ .

وهو سبب غير كاف في نظرنا لانه لا يستند على أساس سليم كبا
قدمنا . أما الدكتور أحمد فؤاد الاهواني فيذهب الى أن التحليل
الفلسفي للقضية يدعونا الى الشك في صحة نسبتها الى ابن
سينا ، لأن الافكار الفلسفية التي تضمنتها القصيدة لا تتفق
ومذهب ابن سينا العام في النفس . وأهم هذه الافكار الفلسفية
هي فكرة حدوث النفس حادثه بحدوث الجسم ولا توجد الا بوجوده ،
بينما يستهل ابن سينا العينية بقوله :

هبطت اليه من المحل الارفع ورقاء ذات تمز وتمنع

وهو مطلع يوحى بأن للنفس حياة سابقة ووجود سابق على
وجود الجسم ، وأنها كانت تعيش في العالم العلوى وتحيا حياة
كلها بهجة وسعادة ثم هبطت الى الجسم وتلبست بالجسد ، كارهة
لمفارقة العالم العلوى والهبوط الى العالم السفلى . يتساءل
الدكتور الاهواني هل النفس موجودة قبل البدن ، ثم تهبط اليه ،
كما قال (ابن سينا) في العينية ؟ (ويجيب الدكتور الاهواني على
هذا التساؤل فيقول : (الحق أن مطلع قصيدة النفس ، الذي
يقول فيه (ابن سينا) (هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء . .)
أما أن يكون على سبيل الرمز ، فتفسر الورقاء تفسير غير مادي ،
وأما أن تكون القصيدة كلها لغز ابن سينا كما شك أحمد أمين
بك في نسبتها اليه ، لملو نظمها بالقياس الى قصائده الاخرى .
واذا نحن شككنا في أمر القصيدة العينية ، فإنما نقوم شكنا
على أساس آخر ، وهو مخالفة ما جاء فيها من آراء أساسية مع ما
نجد في هذه الرسالة وفي غيرها ، فالنفس ، في هذا الكتاب ،
حادثه مع حدوث البدن ، ولم تكن موجودة وجودا سابقا ثم هبطت

الى البدن ولفت جواره) (١) .

ولكن هذا الشك لا مبرر له في الحقيقة لان ابن سينا - كما بينا من قبل - متردد في مسألة النفس وحدوثها بين أفلاطون وأرسطو . فاحيانا يأخذ برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، وأحيانا أخرى يأخذ برأى أفلاطون ويرى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته مستغن عن الجسم ، وهذا الرأي تجده كما قلنا في كتاب الاشارات والتنبيهات (٢) ، وهو من الكتب التي تعبّر عن رأيه الخاص وتظهر فيها استقلال شخصيته . كما أن كتاب الاشارات هو آخر مؤلفات ابن سينا في الفلسفة (٣) . فكان ابن سينا عاد في آخر حياته الى مذهب أفلاطون في النفس وأمن به في قرارة نفسه . ونحن نعلم أن أفلاطون كان يؤمن بأن للنفس حياة سابقة على هذه الحياة ، وأن النفس قبل اتصالها بالجسم كانت تمشي في (عالم المثل) أو (المحل الأرفع) كما يقول ابن سينا ، أي (العرش) بالمعنى الدني (٤) ، ثم ارتكبت النفس اثما فهبطت الى الجسم .

فالقسيده المينية تعبّر عن اتجاه أفلاطوني عند ابن سينا ، وهو اتجاه يبدو بوضوح في مؤلفات ابن سينا التي تعبّر عن مذهبه الخاص ورأيه الأخير في الفلسفة . وهذا الاتجاه

(١) أنظر مقدمة الدكتور الأهواني (أحوال النفس : رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا) ص ٣٤ .

(٢) أنظر كتاب الاشارات ، القسم الثاني ص ٣١٧ - ٣٤٠ .

(٣) أنظر ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٤٥٧ حيث يذكر أن كتاب الاشارات والتنبيهات هو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجود ، وأنظر أيضا الاب قنواتي ، مؤلفات ابن سينا ص ٤ .

(٤) دواء الانطاكى ، الكحل النقيس لجلاء أعين الرئيس وهو شرح مخطوط لمينية ابن سينا ، رقم ٣١١٩ بدار الكتب المصرية ، ورقة ٨ .

الافلاطوني عند ابن سينا سيظهر بوضوح من تحليل القصيدة
العينية .

٢ - تحليل القصيدة العينية :

يستهل ابن سينا عينية قائلا :

هبطت اليك من الملح الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

ومطلع القصيدة كما ترى يوحي بأن النفس كانت تحيا في
العالم العلوي ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بالملح الأرفع ، وهو
في الاصلاح الديني بمعنى المرش (١) ، أو هو ما يسميه
أفلاطون بعالم المثل . ثم هبطت النفس اليها من هذا العالم
القدسي لتحبس في هذا القفص المظلم الكثيف المبين لطبيعتها وهو
الجسم الذي أعده الله لها حيث يقول في كتابه الكريم (فإذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين) (٢) . وكما جاء في
الحديث الشريف (خلق الله جسد آدم من أديم الأرض ، ثم جعله
ملقى على باب الجنة أربعين سنة ، وهو الحين الذي ذكره الله
تعالى في كتابه فقال : (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم
يكن شيئا من مذكورا) (٣) ، فلما نفخ فيه الروح جعلها لا تمر
في شيء منه الا صار لهما ودما فلما بلغت أُنْفَه عطس ، فألهمه
الله تعالى أن قال : الحمد لله ، فقال الله تعالى ، يرحمك ربك
يا آدم ، فكانت هذه الرحمة من الله بمنزلة التحية والكرامة مع

(١) دواء الانطاكى ، الكحل النفيس ، ورقة ٨ ، مخطوطة القاهرة رقم
٣١١٩ و .

(٢) آية ٢٩ سورة العنكبوت - ١٥ .

(٣) آية ١ سورة الانسان - ٧٦ .

الله تعالى (١) .

فالله سبحانه وتعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كما استخلفه على الأرض (٢) ، وفضله على كثير من مخلوقاته (٣) لانه نفخ فيه من روحه وأودعه تلك اللطيفة الربانية .

وما على الانسان الا أن يمعن النظر في وجوده ليشاهده في نفسه هذا السر الالهى الذى خصه الله به . ولذلك قيل : من عرف نفسه عرف ربه (٤) ، كما أن الله سبحانه وتعالى قد خلق نسيان النفس بنسيانه حيث يقول فى كتابه الكريم (نسوا الله فانساهم انفسهم) (٥) ، وهذه قرينة على أن تذكره بتذكرها ومعرفة بمعرفتها .

فالتفكير اذن عند ابن سينا مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة للجسم المادى الذى تحل فيه . فهى لا تنتهى الى هذا العالم المادى ، وانما هبطت الى هذا العالم المادى من عالم الروح عندما تهيأ لها البدن الذى تحل فيه ، وذلك معنى التسوية فى الآية الكريمة . فابن سينا يضع النفس يازاء الجسم ويمتبرها جوهرًا روحيا قائما بذاته غنيا عن هذا الجسم المادى الذى حلت فيه بالنفخ . فليست النفس والجسم وجهين لشيء واحد ، ومتحدين اتحادا جوهريا كما هو الحال عند أرسطو .

(١) الشفاء روى ، الكشف والبيان ، ورقة ٦ ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ .

(٢) يقول تعالى (واذا قال ربك للملائكة انى جامل فى الأرض خليفة)

آية ٣٠ سورة البقرة ٢ .

(٣) يقول تعالى (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم

من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) آية ٧٠ سورة الامراء ١٧ .

(٤) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية - ص ١٦ .

(٥) آية ١٩ سورة العشر ٥٧ .

ولكنهما جوهران متباينان مستقلان كما هو مذهب أفلاطون -

وأذا كانت النفس مياينة بطبيعتها الروحية لهذا الجسم المادى ، وكان وصولها الى هذا القلب البدنى من المحل الأرفع حق لها أن تتميز وأن تتمتع عن ملاسته وملايسته وممازجته ، لأن مع كان عزيزا فى نفسه شريفا فى عالمه فجدير به أن يتميز وأن يتمتع عن ملايصة الأضداد وملازمة عالم الكون والفساد وما فيه من أخلاط جسمانية متباينة متمارضة ومتحطة قانية . -

ويشبه ابن سينا النفس بالورقاء ، والورقاء هى الحمامة الرمادية اللون . وقد اختلف شراح العينية حول هذا التشبيه ، فيذكر داود الأنطاكي أن ابن سينا « اختار الحمامة لوصف النفس البشرية دون غيرها ، وما فى الغير من الأشرفية كالباشق والغزوق واليازى ، اما لكونه عليه السلام أكثر من وصف الحمام باللطائف المطلوبة فى النفس ، كوصفهن بالأوانس ، وأن الهوى اذا خفقه الجناح رقى وصفا ، والحمام دون غيره يتمتع الوباء والطاعون والخدر والفالج ويطين راحة الهوى تقتصده الملائكة كما هو شأن المجردات ، أو بقوله بأن أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر فيسرحن بهن حسب مرادهن ، ثم يأوين الى ظل العرش فى قناديل من الذهب ، وأن النجوم لتجردها تحب ذكاء الرائحة ، ولا أذكرى من رائحة الحمام » (١) . أما الشاه روى فيذكر أن ابن سينا « شبهها بالورقاء ، وهى الحمامة ، لهدوئها واستئناسها بالبشر ومحاظلة الود أيضا دون سائر أجناس الطير ، حتى أن الواحد مع هذا النوع يغيب عن وطنه أياما بل شهورا وأعواما فاذا خلى عنه عاد الى وطنه فى أسرع مع رد الطرف ، فكذلك هذه

اللطيفة الروحانية . لأنها حامية الدوح المقدسة التي فتحت
من ذرى شجرة الوحدانية . . . (١) . وإلى هذا المعنى أيضا
يذهب ابن عربي في الشرح المنسوب إليه المسمى بالنهج المستقيم .
كما يذكر أن العرب قد أكثرت من ذكر الحمام في أشعارها
وذلك خصها ابن سينا دون سائر الطير (٢) .

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب التي ذكرها الشراح فإنهم
لم يلتفتوا إلى أن أفلاطون نفسه كان قد شبه النفس بطائر
محبوس في قفص يتوق إلى الخلاص من هذا العبر (٣) . تشبيه
ابن سينا للنفس بالورقاء لا يختلف كثيرا عن تشبيه أفلاطون ، لأن
الحمام نوع من أنواع الطير .



محبوبة عن كل مقلدة عارف . وهي التي سمرت ولم تتبرقع

يجمع ابن سينا في هذا البيت بين احتجاب النفس وسفورها .
فهى من حيث حقيقتها وماهيتها في ذاتها محبوبة عنا . ولكنها
سافرة وظاهرة لنا بصفاتها وأفعالها ووظائفها . فالنفس واضحة
لمن يريد معرفتها بطريق البرهان ، ظاهرة من حيث أنها تلتذ
وتتألم وتفرح وتحزن وتحب وتكره وتحس وتعقل . ولكنها في
ذاتها محبوبة عنا ، لأنها السر الألهى الذى أودعه الله فينا .
فالنفس كما يقول الشاف روى « تجلت بالصفة واحتجبت
بالذات » (٤) . وعلى ذلك فليست النفس في ذاتها معلومة لنا
في نفسها خافية علينا . ويبين لنا الرازى سبب هذا الخفاء

(١) الكشف والبيان . ورقة ٧ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢١ .

(٣) Plato, Phaedrus; 250.

(٤) الكشف والبيان ، ورقة ٨ .

ذلك مثل الذات الالهية المعلومه لنا بصفاتھا وأفعالھا وان كانت علما مباشرا ولكننا نستدل علیھا بصفاتھا وأفعالھا ، ومثلھا فی ذلك مثل الذات الالهية المعلومه لنا بصفاتھا وأفعالھا وان كانت فی نفسها خافية علینا ویبین لنا الرازی سبب هذا الخفاء وامتناع علمنا بالله علما مباشرا فیقول « اعلم أنا اذا رأینا الاحتراق حاصلًا فی الجسم علمنا أنه لا یدل لذلك الاحتراق من محرق ، فذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا بالتبع والعرض ، فانا لا نعلم فی هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو . بل نعلم أنه شيء ما فی نفسه مجهول التمین عند العقل ، ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق . وأیضا اذا وجدنا فی أنفسنا ألما ولذة وغما وفرحا ، فهذه الماهیات معلومة علمًا لا بالتبع والعرض ، بل بالذات والحقیقة . فهذه المرتبة أقوى وأجل من المرتبة الأولى . وأیضا اذا أدركنا بالمین لونا وضوًا ، ثم غمضنا المین ، فانا ندرك تفرقة بدیهية بین الحالتین ، مع أن العلم بتلك اللون المخصوص حاصل فی الحالتین ، فتلك التفرقة هی السماء بالرؤية . اذا عرفت هذا فنقول : انا اذا استدللنا بوجود امکناث علی وجود الصانع فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة ، أما النوع الثانی والثالث فهل هو ممکن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غیر ممکن ، لأنه (أى الله سبحانه وتعالى) غیر متناه . والعقل متناه ، وادراك غیر المتناهی بالمتناهی محال » (١) .

فاذا كان العقل عاجزا عن ادراك كنه الذات الالهية ، فمن الأولى أن یمجز الحس - الذى یقف عند الظاهر ولا یتخطى الی الكنه - عن مثل هذا الادراك . وكما امتنعت الذات الالهية عن أن یدرك كنهها عقل أو حس فقد امتنعت النفس الانسانية فی ذاتها عن الادراك العقلي والحسی جمیعا ، لأنها جوهر روحی یرى

(١) الرازی ، فخر الدین ، کتاب الأربعین فی أصول الدین ، ص ٢٢٠ -

عن المادة ، وقبس الهى فاض علينا من الجناب الأزل القدسي ،
فلا يقوى على ادراك كنهها عقل ولا حس ، ولا يلحظها بصر ،
ولا تتطبع في مقلة عين ، لأنها مجردة تجرد الذات الالهية التي هي
مصدرها ومنبعها .

وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما ألفت قلما واصلت أنست مجاورة الخراب البلقع

والمعنى في البيتين واحد ، فقد وصلت النفس الى الجسم
كأرادة لوصوله تافرة من مجاورته ، لكنها بعد أن أنست اليه
كرهت فراقه وتألمت وتفجعت على هذا الفراق .

وفي هذه المعنى يقول عليه السلام : لما أراد الله عز وجل
خلق آدم عليه السلام بمثل ملكا الى الأرض ، ثم أمره أن يقبض قبضة
منها ويرفعها اليه ، فخلق منها جسد آدم ، فلما كمل خلقه ، أمر
الله تعالى النفس ، وهي الروح ، أن تدخل فيه ، فنفرت وقالت :
الهي ، هو موضع ضيق حرج ، فقال : ادخلي كرهها وأخرجي
كرها ، (١) . وقال عليه السلام : قال الله تعالى ما ترددت في
شيء أنا فاعله كترددى في قبض روح عبدي المؤمن ، يكره الموت
وأنا أكره مساماته ، ولا بد له منه ، (٢) .

قضى على النفس اذن بالتسليم والانقياد للقضاء الالهى الذى
ألزمها دخول البدن كأرادة والخروج منه كأرادة . دخلته كأرادة
لأنها كرهت مفارقة عالمها العلوى الفسيح المملوء بالأنوار
القدسية الى عالم الظلمات الكثيف . كرهت هذا الاتصال الذى
أجبرت عليه ، لأن اتصالها بالجسم المتناقر لطيفها يورثها خسة

(١) الكشف والبيان ورقة ٩ .

(٢) المرجع السابق ورقة ١٠ .

المقام ويحوجها الى مجاورة البدن المتجمل الفانى الذى غير عنه ابن
سينا بالخراب البلقع .

لكن النفس بعد هذا الاتصال الذى كرهته اول الامر
وتعاطفت عليه وأنفت منه ألقت قريبا من الجسم وأنست به
عندما مارست من خلاله اللذات والشهوات ، فاشتدت الملاقة
بينهما ، وطاب مقامها فيه ، واقامت معه ، ومجاورتها له . بل
انها شغفت بمجاورته والاقامة فيه وتملقت بتدبيره لتبلغ به أقصى
مأربها من الظفر بالذات التى لا سبيل الى نيلها بدونها . ولذلك
كرهت فراقه بعد أن كانت تكره وصاله .

وهذا المعنى هو ما ترمز اليه قصة سلامان وأيسال (١) -
وأصل هذه القصة أنه كان فى الزمن القديم ملك اسمه هرماتوس
ابن هرقل السوفسطيقى . تمتد مملكته من بلاد الروم الى ساحل
البحر وتضم بلاد اليونان وأرض مصر . وقد رغب هذا الملك أن
يكون له ولد من صلبه من غير أن يلامس النساء . فكان لما أراد
بفضل تدبير أحكم حكماء مملكته الذى كافأه الملك على حسن

(١) يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات . القسم الرابع ، ص
٧٨٩ - ٧٩٣ » ان للمعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها وهم فى حياتهم الدنيا
دون غيرهم فكانهم وهم فى جلايب من أيدانهم قد نضوها وتجردوا عنها كل علم
القدس . ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستكروها من ينكرها .
ويستكروها من يعرفها . ونحن نقصها عليك : واذا قرع سمك قيا يقرعه
ومرد عليك قيا تسمعه قصة لسلامان وأيسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ،
وأن أيسالا مثلا ضرب لدرجتك فى العرفان ان كتبت من أهله ، ثم حل الرمز ان
أطلقت . ويذكر تصير الدين الطوسي أن أبا عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا وتابعه
أورد فى فهرست تصانيف ابن سينا قصة سلامان وأيسال ، انظر تسع رسائل ،
ص ١٧٤ .

تدبيره بأن أمر ببناء هرمين أحدهما يكون حصنا لبقاء النفس
كرغبة الحكيم - والآخر حصنا لحفظ الجسم وخزائن الملك كـ
رغبة الملك ، وسمى هذا الولد سلامان ، وجرى له بامرأة جميلة لترضعه وتقوم
على تربيته اسمها أبسال ، فلما انتهت فترة - الرضاعة أراد الملك
أن يفرق بين سلامان وأبسال فجزع سلامان لشدة شغفه وتعلقه
بأبسال ، فلما رأى الملك شغف ابنه وحبه لأبسال تركها معه إلى
سن البلوغ ، فلما بلغ سلامان اشتد تعلقه بأبسال وشغفه بها ووقع
في حبها وعشقها ، فأنصرف عن خدمة أبيه ومعاونة شؤون
ملكته إلى العناية بأبسال ، ونصح الملك ابنه وحذره من النساء
قائلا : (اعلم يا بني أن النسوان من مكاييد الشر ومعايده ،
وما أفلح من خالطهن الا لاهتاريهن ، أو ليحصل لنفسه خيرا منهن
ولا خير فيهن ، فلا تجعل لامرأة في قلبك مقاما ، حتى يصير
سلطان عقلك مقهورا ، ونور بصرك وحياتك مغمورا - فلا
أحسب هذا الا من شأن البله المفلحين - واعلم يا بني أن الطريق
طريقان - طريق هو المروج من الأسفل إلى الأعلى ، والثاني
الاتعداد من الأعلى إلى الأسفل - ولنمثل لك ذلك في عالم الحس
حتى يتبين لك الصواب : اعلم أن كل أحد من جملة من هو على
يابنا اذا لم يأخذ بطريق العدل والعقل هل يصير كل يوم قريب
المنزلة منا ؟ كلا بل اذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل يوم
قريب المنزلة منا - فكذا الانسان اذا سلك طريق العقل وتصرف
في قواه البدنية التي هي أعوانه على أن يقرب من عالم النور
المالي الذي يبهر كل نور ، فبعد مدة يصير قريبا منه منزلة ومن
علامة ذلك أن يصير نافذ الأمر في السفليات ، وهذه أخس هذه
المنازل ، بل الوسطى منها أن يصير مشاهدا للأنوار القاهرة التي
تصل على سبيل الدوام بالمالم السطى ، والمليا منها أن يصير
عالم بحقائق الموجودات متصرفا فيها على وفق العدل - والحق أقول

لك اذا أردت أن تكون لك امرأة تقبل منك ما تريد وتفضل لك ما تشتهي ، فهلم سعيا ، فقد نفذ الزاد ، وبعد المزار . وان كنت مالكا سبيل الايمان ، طارقا طريقة الانسان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة أبسال اذا لا حاجة لك فيها ، ولا مصلحة لك في مخالفتها ، فاجمل نفسك رجلا متعليا بحلية التجرد ، حتى اخطب لك جارية من العالم العلوى تزف اليك أبد الابدين ، ويرضى عنك رب العالمين (١) :

ولكن سلامان لم يستمع الى نصح أبيه من شدة تعلقه بأبسال وحبها . فلما رجع سلامان اليها وذكر لها ما كان من نصح أبيه له ردت عليه قائلة : « لا يقر في سمعك قول الرجل ، فانه يريد أن يفوت عليك اللذة بمواعيد أكثرها أيا طيل وأجلها ما طيل ، والتقدم بالأمر عزمة . واني امرأة مأمورة بكل ما تطيب به نفسك وتشتهى . فان كنت ذا عقل وحزم فاكشف للملك عن سرى بانك لست تاركى ، ولست بتاركة لك » (٢) .

فأذن سلامان لمشورة أبسال . فلما بلغ الملك عزم ابنه على عدم التخلي عن أبسال دعاة اليه وقال له : « فان كان لابد فاجمل حظك قسمين : أحد القسمين تشتغل بالاستفادة من الحكماء ، والثاني تأخذ لنفسك منها ما تغتنه لذة (٣) فقبل سلامان من والده ذلك ، فكان يشتغل بالعلم والعكمة ، فاذا جاء وقت الرفاهية واللعب هرع الى أبسال .

لكن الملك لم يرضى عن انصراف ابنه عن ملازمته ومماوته

(١) تسع رسائل من ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق من ١٦٢ .

(٣) المرجع السابق من ١٦٢ .

فى تدبير شؤون الملك ، ففكر فى التخلص من أبسال . فلما علم
سلامان وأبسال بالمكيدة التى يديرها الملك هربا الى وراء بحر
المغرب . واستعان الملك بما يحفظه من تعاونيه لايطال شهوة
سلامان وشهوة أبسال ، فبقى كل واحد منهما فى اشد الم ونحس
وعذاب من رؤية صاحبه وشدة الشوق اليه مع عدم القدرة على
الوصول اليه . وأدرك سلامان أن هذه اللعنة قد آلت به فى غربته
من غضب والده عليه ، فرجع الى باب الملك معتنرا مستغفرا ،
فقال له الملك : « أعلم أيها الصبي انى وان كنت أقبل عذرك
لقرط شغفى بك لكنى ما أحب أبسال الفاجرة ، لانك لايمكنك
أن تجلس على سرير الملك وأنت مصاحبها ، لان سرير الملك يريد
التوجه التام والفراغ له ، وأبسال أيضا تريد كذلك ، وكلاهما
لا يجتمان . وطريق مثالهما أن تعلق يدك من السرير ، وتعلق
أبسال ببرجلك ، فهناك تعلم أنه لايمكنك أن تصعد السرير
وأبسال معلقة ببرجلك . وكذلك أيضا لايمكنك أن تصعد سرير
الافلاك بمراقبة القلب وحب أبسال معلق برجل فترك » (١) .
ثم أمر الملك أن تتعلق أبسال برجل سلامان يوما كاملا ، فلما
كان الليل قدفا بأنفسهما فى البحر ، ففرقت أبسال ونجا سلامان
مع الفرق . فعزّن سلامان على فرق أبسال ، لكنه شفق بحب
زهرة جميلة شغلته عن حب أبسال . فلما شفى سلامان من حب
أبسال جلس على سرير الملك ، ونظر فى الحكمة فأنكشفت له
أمرارها (٢) .

هذه هي قصة سلامان وأبسال . وتأويلها أن سلامان هو
التعقّب الانسانية التى قاومت مع غير تعلق بالجنسائيات، وأبسال

(١) تسع رسائل ، ص ١٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٨ - ١٦٨ .

هي القوة البدنية الحيوانية ، التي بها تستكمل النفس ، وعشق
سلامان لا يسال يرمز الى ميل النفس الى اللذات البدنية وحبها
لهذه اللذات وشغفها بها . وهريهما الى ما وراء بحر بالقرب
رمز لانغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق . اما
تمزييهما بالشوق والحرمان من الوصال وهما متلاقيان فيمير عن
بقاء ميل النفس مع فتور القوى البدنية عن أفعالها في سن
الشيخوخة والانحطاط . ورجوع سلامان الى أبيه يرجع الى
التفطن للكمال . والندامة على الاشتغال بالباطل . والقاء نفسيهما
في البحر يدل على تورطهما في الهلاك . كما يرمز خلاص سلامان
ونجاته من الفرق الى بقاء النفس بعد موت البدن وهو غرق
أيسال . وشغف سلامان بالزهرة وصورتها يدل على لذته وابتهاجه
بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك يدل على وصول
النفس الى كمالها الحقيقي . أما الهرمان الباقيان فيرمزان الى
الصورة والمادة الجسمانييتان(١) .

فقصة سلامان وأيسال تعبر - كما تعبر القصيدة العينية -
عن رحلة النفس الانسانية من عالمها العلوى الى هذا العالم
وتعلقها بالبدن وحبها للذات ثم عودتها الى موطنها الاصلى بعد أن
تخلصت من الجسم وغوائله .



وأغلتها نسيت عهدا بالحمى ومنازلا يفراقها لم تتنع
رأيت أن النفس فكره فراق الجسم وتتفجع عليه وتتألم منه
وتقلق عليه لحرمانها من اللذات التي ألفتها بمجاورته ، وذلك
رغم ما فى هذا القراق من خلاصها من سجنها ، وخروجها من
الظلمات الى النور ، وعودتها الى عالمها الأصيلى الفسيح السرمدى

حيث اللذة اتم واشرف واحصل لها وادوم واكمل ولكن يبدو ان استيلاء العشق عليها وميلها للهوى وحبها للشهوات ومتاع الدنيا (من النساء والبتين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والنخيل المسومة والأنعام والحرث » (١)، أنساها موطنها الأصلي . والمنزلة الرقيقة التي كانت فيها ، وما اخذه الله عليها من عهود ومواثيق . أما المواثيق ففي قوله تعالى (واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشددهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين) (٢) . وهذه الآية تعرف باسم اية الميثاق التي يفسرها أبو القاسم الجنيد تفسيراً يكشف لنا عن حقيقة النفس الانسانية ومعنى قدمها وحدوثها ، ذلك المعنى الذى تردد فيه ابن سينا كثيراً فى فلسفته . يقول الدكتور أبو الملا عفيفى وهو يعرض لنظرية الجنيد فى المحبة الالهية والتي ترتبط بنظرياته فى التوحيد والفناء وحقيقته الروح الانسانية : (يرى الجنيد ان ارواح البشر امتت منذ الازل بالله وأقرت بتوحيده ، وهى لم تنزل بعد فى عالم الذر ، وقبل ان يخلق الله العالم والأجسام المادية التى هبطت تلك الأرواح اليها ، وأن هذا هو (التوحيد) الكامل الخالص لأنه صدر عن ارواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وأفاته ، موجودة لا يوجد لها الخاص ، بل بوجود الحق ذاته . وفى ذلك يقول . فقد اخبرك عز وجل (أى فى آية الميثاق وهى ، واذا أخذ ربك من بنى آدم النخ) أنه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، اذ كان واجداً للخلقة بغير معنى وجوده لأنفسها ، بالمعنى الذى لا يعلمه غيره ولا يعده سواه . فقد كان وحداً محيطاً شاهداً عليهم . بدياً فى حال فئانهم .

(١) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

(٢) آية ١٧٣ سورة الأعراف ٧ .

وقد أنزل الله هذه الأرواح من عليائها الى عالمنا هذا
والبسها أبدانها قصدا للبلاد والاختبار ، فشغل بعضها بأعراض
الدنيا ونسى أصله وموطنه ، وحن بعضها الى العودة الى ذلك
الأصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذى أخذه الله عليه ،
والرجوع الى تلك الحال التى كان عليها قبل أن يوجد فى هذا
العالم فاذا تم لهذه الأرواح ما أرادت ، وحدث الله التوحيد الكامل
الخالص - او ما يقاربه - وفنيت عن وجودها الزمنى وبقيت
بإله وحده - وفى هذا الفناء فى الحق يتحقق معنى الحب له ، اذ
الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا
تشهد سواء - فالفناء فى الحق قد تحقق أزلا - فى نظر الجنيد -
اذ لم يكن فى الأزلى سوى الله ، والفناء هو مطلوب الصوفية الان -

وعبارة الجنيد صريحة فى أن أرواح قديمة أزلية قبل
هبوطها الى عالم الاجساد ، حادثة زمنية بمد هبوطها، وان وجودها
الأزلى كان بوجود الله ، وأن فنائها الأزلى كان معناه انعدام تمييزها
وتشخصها - أما وجودها الزمنى فبإيجاد الله إياها على نحو
آخر (١) -

فى ضوء هذا التفسير نفهم قول ابن سينا أن النفس جوهر
وصورة فى آن واحد ، ومحاولته التوفيق بين رأى أفلاطون فى
قدم النفس ورأى أرسطو فى حدوثها - فهى جوهر قديم قائم
بذاته مستغن عن الجسم من حيث ثبوتها ووجودها فى عالم النير
قبل هبوطها الى هذا العالم ، وهى صورة حادثة من حيث تعلقها
بالجسم - فحدوث النفس عند ابن سينا هو مجرد تعلقها بالبدن
وهبوطها اليه - وهى فى هذا العالم لا وجود لها الا بوجود الجسم

(١) أبو الملا عفيفى ، التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ -
٢١٨ ، القاهرة ، طبعة أولى ١٩٦٢ .

الذي هبأ الله لقبولها وعده لها (١) فسكنت اليه والنته وطاب
مقامها فيه ، وبلغت به أقصى مآزرها من اللذات ، فتسيت عالما
الأصلي ومواريثها وعهودها الأولى (ألم أعهد اليك يا بني آدم أن
لا تمبدوا الشيطان) (٢) . ولكن الهوى كما يقول ابن عباس
اله معبود (٣) .



حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المالم والطلوع الخضع

يرمز ابن سينا للكلمة بحرف من حروفها ، فالهاء رمز للهبوط
من الأعلى الى الأدنى ، والميم رمز للمركز أو المبدأ أو الوطن الأول
الذي انفصلت منه ، والثناء رمز للثقل ، وهو الجسم أو المركز
الأخس الذي أصبحت النفس فيه بعد هبوطها ومفارقتها المركز
الأعلى ، والجسم ثقل لأنه من الطين والتراب .

والكناية عن الكلمة بجزء منها أو بحرف من حروفها تجدها
في القرآن الكريم في قوله تعالى (حم) كناية عن (الرحمن) وفي
قوله تعالى (كهيعص) حيث الكاف كناية عن (الكافي) وانها
كناية عن (الهادي) والعين كناية (العالم) أو (العظيم) والصاد
كناية عن (الصادق) الى غير ذلك مما يذكره ابن عباس من دلالات

(١) وانظر أيضا « الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا » للدكتور أبو
الملا عفيفي الكتاب النجمي ص ٣٩٩ - ٤٤٩ .

(٢) آية ٦٠ سورة ياسين ٣٦ .

(٣) الكمل النقيس ، ورقة ٩٦ .

هذه الحروف (١) . كذلك كانت العرب تحذف بعض حروف الكلمة فيقولون في جابر يا جاب ، وفي حارث يا حار (٢) . وهو ما يعرف عند النحاة بالترخيم .

ويذكر دواد الأنطاكي أن ابن سينا قصد إلى هذا للرمز لسببين : الأول أن الرمز يستحث العقل على التفكير في أمر هذه المنحة التي لحقت بالنفس من هبوطها من الأعلى إلى الأدنى ، والثاني هو أن خطورة الحكمة نستلزم أن نتلقاها من طريق الرمز (٣) .

ويبدو لنا أن السبب الثاني هو الأرجح لأن ابن سينا يذهب إلى أن الحكماء والاشيياء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى لا يطلع على مقاصدهم إلا من تثق ببقاء سريرته واستقامة سيرته . يقول ابن سينا : (المشتراط على النبي أن يكون كلمة رمزا والفاظه إهماء وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم يتل الملكوت الالهي . وكذلك أجله فلاسفة اليونان وأنبيائهم كانوا يستعملون في كتبهم للرميز والاشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون ، وأما أفلاطون فقد عدل أرسطوطاليس في إضاعته الحكمة واطهارة العلم ، حتى قال أرسطوطاليس فاني وإن علمت كذا فقد تركت في كتبى مهاوى كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء والعقلاء . ومتى كان يمكن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم أعراييا جافيا ، ولا سيما البشر كلهم ،

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٢ الكشف والبيان ، ورقة ١٣ .

(٢) الكشف والبيان ، ورقة ١٣ .

(٣) الكحل النقيس ، ورقة ٢٢ .

اذ كان مبعوثا اليهم كلهم) (١) •

فلنتظر فى تاويل ابن سينا للرموز والامثال التى يضر بها
الله للناس على لسان نبيه • يقول تعالى : (الله نور السماوات
والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة ،
الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ،
يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الامثال للناس ، والله بكل
شىء عليم) (٢) •

يذهب ابن سينا فى تاويل هذه الآية مذهبا غريبا فيقول :
(النور اسم مشترك لمعنيين : ذاتى ، ومستعار • والذاتى هو
كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطوطاليس • والمستعار
على وجهين : اما الخير واما السبب الموصل الى الخير • والمعنى هنا
هو القسم المستعار بكلا قسميه • اعنى الله تعالى خيرا بذاته وهو
سبب لكل خير ، كذلك الحكم فى الذاتى وغير الذاتى • وقوله
السماوات والارض عبارة عن الكل • وقوله مشكاة فهو عبارة عن
العقل الهيولانى والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ،
جيدة التهيو للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانمكاس
فيه أشد ، والضوء أكثر ، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنسور
كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف ، وأفضل المشفات الهواء ،
وأفضل الاهوية هى المشكاة • فالرمز بالمشكاة هو العقل الهيولانى
الذى نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور ، والمصباح

(١) ابن سينا • تصح وسائل ، الرسالة السادسة فى اثبات النبوات وتاويل

رموزهم وأشكالهم ص ١٢٤ - ١٢٥ •

(٢) آية ٢٥ سورة النور ٢٤ •

هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، لأن النور كما هو كمال
للمشف كما حد به الفلاسفة ، مخرج له من القوة الى الفعل .
ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولاني كنسبة المصباح الى
المشكاة . وقوله في زجاجة لما كان بين العقل الهولاني والمستفاد
مرتبة أخرى وموضع آخر . نسبة كنسبة الذي بين المشف والمصباح .
فهو الذي لا يصل في الميان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو
المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجية ، لأنها من المشفات القوابل
للضوء . ثم قال بعد ذلك كأنها كوكب درى ليجعلها الزجاج
الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف ، فليس شيء
من المتلونات يستشف . توقد من شجرة مباركة زيتونة يعنى به
القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية . كما أن
الدهن موضوع ومادة للسراج . لا شرقية ولا غربية ، الشرق فى
اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث فيه يفقد النور .
ويستار الشرق من حيث فيه النور ، والغرب من حيث يفقد فيه
النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل
الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها . فالرمز بقوله
لا شرقية ولا غربية ما أقول ان الفكرية على الاطلاق ليست من
القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الاطلاق ، فهذا
معنى قوله لا شرقية ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى
يفقد فيها النور على الاطلاق ، وهذا معنى قوله ولا غربية . قوله
يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار ، مدح القوة الفكرية ، ثم
قال ، ولو مسها ، يعنى بالمس الاتصال والافاضة . وقوله : نار ،
لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقى وآلاته وتوابعه ، مثل
العامل اللدائى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى المادة وهو
النار ، وأن لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة ، فالمادة العامة

أنها مضیئة - فانظر كيف راعى الشرائط (١)

هكذا يتمسف ابن سینا فی تأویل الایة فیلیسها لیاسا فلسفیا
أرسطوطالیسیا فأصبحت الامثال التی یضربها الله للناس رموزا
للفلسفة الأرسطیة ودلالة علیها •

وإذا كان الأنبیاء والعکماء یجب أن یكون كلامهم رموزا حتی
لا یطلع علی مقاصدهم الا اولی الالباب فقد ارتأى ابن سینا أن
یخذو حذوهم ویعضی علی منوالهم ، فعض النفس بالذات - وهی
السِرُّ الربانی الذی أودعه الله فینا وأتزله من عالم الملكوت الی عالم
الناسوت - بالتقصص الرمزیة مثلما بینا فی قصة سلامان وأیصاله
وقصة حی بن یقظان وقصة الطیر، كما خصها أيضا بهذه القصیة
التی یجتمیع فیها أحيانا الی الرمز •

فهذان البیتان یرمزان الی المحنة الکبری للنفس حیث ساقها
القهر الإلهی من الأوج الی الحضيض ، ومن عالم القیوب الی عالم
الشهادة ، ومن مغارقة الجمیل المعبوب الی ملازمة الثقیل المكروه •
ویعبر ابن سینا عن المبدأ الأول بالمركز ، وهو المكان الذی
یتقصد الی الكون فیہ بالذات - فمركز النفس ومكانها الذی تقصد
الیہ وتسكن فیہ وتطمئن الیه انما یكون (فی مقعد صدق عند
ملیک مقتدر) (٢) • كما أن الاصل فی (ذات الاجرع) المكان
النفیس الجمیل الملائم لاتصال الاحباب والائتناس بالاصحاب
وقلک من صفات المركز والمبدأ الاول حیث كانت النفس تنظر بعین

(١) ابن سینا ، سبع رسائل - الرسالة السادسة فی اثبات النبوة وتوحیل
رموزهم واسماهم ص ١٢٤ - ١٢٧ •
(٢) آية ٥٥ سورة القمر ٥٤ •

الحق الى مراتب الوجود ، مستوفية في ذاتها معانى الوجود كله ،
فرحة بمقامها بين أبناء جنسها وخلانها من المجردات البرينة عن
الكون والفساد (١) . وتلك هي السعادة القصوى .

والمراد يشاء الثقل الجسم الحيوانى الذى هو الهيكل
الانسانى ، وهو ثقل لانه قد من التراب ، وهو أثقل العناصر
الأربعة الاولى التى تتكون منها الاجسام عند انبأاد وقلين . أما
المعالم والطلول الخضع فهى مواضع الاحياء وآثارهم التى تتمايل
حتى تساقط بعضها على بعض ، ثم وهنت ليمد عهد أصحابها بها
وعمارتهم لها (٢) .

فملاقة ثاء الثقل أو علاقة النفس بالبدن اشارة الى عالم
التكليف ، والتكليف سر من أسرار الالهية لاطهار الربوبية
واثبات أدلة العبودية .

تبكى اذا ذكرت عهدا بالعمى بمدامع تهى ولا تتقطع
وتظل ساجدة على الدمن التى درست بتكرار الرياح الأربع

قلنا ان الله تعالى آخذ المهود والمواثيق على النفس وهى بعد
فى عالم النر ، موجودة بايجاد الله لها ، وقيل وجودها فى هذا
العالم وتمينها وتشخصها بتعلقها بالبدن ، قامت به تعالى وأقرت
بتوحيده . ولكن ما أن علق بها ثاء الثقل ووقعت فى شرك
الجسم ولذاته وشهواته حتى أصابها الانكسار والخضوع لهذه
اللذات والشهوات البدنية ، فشغلت النفس بلذات الجسم ومتاع
الدنيا ، فنسيت عهدا ومواثيقها التى أخذها الله عليها ،
وقطعتها على نفسها قبل أن تهبط الى هذا العالم . نسيت تلك

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ ، الكشف والبيان ورقة ١٦ .

المهود والمواثيق وغم الشرائع التي بعث الله بها الرسل والأنبياء ليذكروها بعالمها الأصلي ومعادها. وعودتها الى بارئها ، فمن وظيفة النبي عند ابن سينا أن يدير للناس تدويرا يحفظ بقاء سنته ، ويسن لهم سننا بامر الله تعالى واذنه ووجيه لكي يستمر الناس على معرفتهم بالله والمعاد ويجنبهم النسيان ويذكرهم بأن لهم صانعا واحدا قادرا وأن طاعته حق على كل انسان ، وأن الامر له وحده ، لأنه خالقهم . يسن النبي للناس أفعالا ويفرض عليهم تكريرها في مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد . وهذه الأفعال هي العبادات ، فالعبادات منبهات ، والمنبهات اما حركات فهي كالصلاة ، واما اعدام الحركات فهي الصيام . فانه وان كان معنى عدسيا الا انه يحرك الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه الى الله . ويجب أن يخلط بذلك امورا أخرى ان أمكن لتقوية السنة وبسطها ولتفحة الناس في الدنيا مثل الحج والقرايين والجهاد ، وكل ذلك ينبغي أن يكون خالصا لله . وأشرف العبادات هو ما كان خالصا لوجه الله كالصلاة . فيجب أن يسن للمصلي من الطهارة والتنظيف سننا بالغة ، فضلا عن الغشوع والخضوع وخفض النظر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب ، وذلك حتى ينتفع العامة بهذه العبادات برسوخ ذكر الله تعالى في أنفسهم ، فيدوم تشبثهم بالسنة والشرائع التي هي مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس . فعادة الناس لا يبلغون السعادة في هذه الدنيا الا اذا تمسكوا بالسنة والشرعية (١) .

ولكن مع كل هذه المنبهات قد تنسى النفس أصلها وعهودها ومواثيقها ومعادها ، لكنها حين تنتبه من رقبتها وتصلحو من سكرتها وتذكر عالمها الأصلي ومواثيقها تبيكي وتهتم بدعائها من

الآلم والحسرة على نسيانها وعدم امتثالها للطاعات وركونها للذات .
 تنبكي وتندب حالها وحال الجسم الذي أوقع بها في المهالك
 والمصائب والمخاطب ، وتردادهما وعما على قواف الأكتساب
 واليأس من الاستغناء (١) ، لأنها تعلم أن سعادتھا في مبادم
 ومنزلتها في الآخرة بقدر اكتسابها للفضائل وعملها للخير
 وامتثالها للشرائع في هذه الدنيا .

حين تذكر النفس عالمها الأول وتذكر أنها قصرت في
 الاكتساب وأخلدت الى الذات تشمر باليلام المقيم وتسفع الدمع
 حسرة (على ما فرطت في جنب الله) (٢) .

وتظل حزينة باكية نادمة على مقامها في الجسم الذي وهى
 بمصيف الرياح به مرور الزمن وتغاقب الأيام عليه . ولم يعد
 الجسم الذى أصابه الوهن سالحا لتبلغ النفس به مأربها من
 الذات .

فلم لا تسفع الدمع غزيرا وقد خسرت الدنيا والآخرة جميعا ،
 خسرت الدنيا ولذاتها عندما وهت آلاتها التى كانت تبلغ بها
 الذات ، وخسرت الآخرة عندما شغلتها لذات الدنيا عن الاكتساب
 والامتثال .



اذ عاقها الشرك الكثيف وحدها قفص عن الأوج الفسيح المربع
 هذا البيت يذكرنا بقصة الطير عند ابن مسينا حيث يقول :
 (برزت طائفة تقتص فنصبوا الجبال ، ورتبوا الشرك ، وهياوا

(١) الكحل للنفس ورقة ٢٦ - ٢٨ .

(٢) آية ٥٦ سورة الزمر ٣٩ .

الأطعمة ، وتواروا في الحشيش ، وأنا في سراية طير اذ لحظونا ،
فصفروا مستدعين ، فأحسنا بنصب وأصحاب ماتغالج في
صدورنا ريبة ، ولازعزعتنا عن قصدنا تهمة ، فابتدروا اليهم
مقبلين ، وسقطنا في خلال الشرك أجمعين ، فاذا الحلق ينضم على
أعناقنا والشرك يتشبث بأجنتنا ، والحيائل تتعلق بأرجلنا .
ففرعنا الى الحركة فمازادتنا الا تمسيرا ، فاستسلمنا للهلاك .
وشغل كل واحد منا ماخصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه .
وأقبلنا بتبين الحيل في سبيل التخلص زمانا ، حتى أنسينا صورة
أمرنا واستأنسنا بالشرك ، واطماننا الى الأقدار . فاطلعت ذات
يوم من خلال الشبك فلحظت رفقة من الطير أخرجت رؤوسها
وأجنتها عن الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير ، وفي أرجلها
بقايا الحيائل ، لا هي تزودها فتعطئها النجاة ، ولا تبتئها فتصفو
لها الحياة ، فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونفست على ما الفتته ،
فكدت أنحل تأسفا أو تتسل روحى تلهفا ، فناديتهم من وراء
المقصر أن اقربوا منى توقفونى على حيلة الراحة ، فقد أعنتنى
طول المقام . فذكروا خدع المقتنعين فما زادوا الا نفسارا ،
فناشدتهم بالنحلة القديمة والصحية المصونة والمهد المحفوظ ما
أحل بقلوبهم الثقة ، ونفى عن صدورهم الريبة . فوافقنى
حاضرين . فسألته عن حالهم ، فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت
به ، فاستياسوا واستأنسوا بالبلوى . ثم عاجونى فتحييت العبال
عن رقبتي والشرك من اجنتى وفتح باب القصر . وقيل لى :
اغتنم النجاة - فطالبتهم بتخليص رجلى عن الحلقة فقالوا : لو
قدرنا عليها لا يبتدرونا أولا وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك
المليل . فنهضت عن المقصر أطيروا ، فقيل لى : ان أماما بقاعا لن
نأمن المحذور الا أن تأتى عليها قطعا ، فاقف آثارنا نتج بسك
ونهدك سواء السبيل . فساوى لنا الطيران بين صدفى جبل الالة

فى واد معشب خصيب ، يل مجدب خريب ، حتى تختلف عنا جنايه
وجزنا جيزته ووافينا هامة الجبل ، فاذا امامنا ثمانى شواهد تنبؤ
عن قللها اللواظ ، فقال بمضنا لبعض : سارعوا قلن نأمن انها
يمد أن نجوزها ناجين ، فماتقنا الشد حتى أتينا على دسنة من
شوامنخا . انتهينا الى السابح ، فلما تغلفلنا تخومه قال بمضنا
لبعض : هل لكم فى الجمام ، فقد أوهنتنا النصب ، بيتنا وبين
الأعداء مسافة قاسية . فرأينا أن نخص للجمام من أيداننا
نصيبا ، فان الشرود على الراحة أهدى الى النجاة من الابتئات .
فوقفنا على قلته فاذا جنان مخضرة الارجاع ، عامرة الاقطار ،
مثمرة الاشجار ، جاريه الانهار يرى بصرك نعيمها بصورة تداد
لبهايتها تشوش العقود وتستبتهت الالباب ، وتسمعك ألحانا مطرية
لاذائنا ، وأغانى شجية ، وتشمك زوائج لايدانها المسك
السرى ولا العنبر الطرى . فاكلنا من ثماره وشرينا من انهاره ،
ومكثنا به ريثما أطرحنا الاعيام . فقال بمضنا لبعض : سارعوا
فلا منخدعة كالامن ، ولا منجاة كالاخطايط ، ولا حصن امنع من
اساءة الظنون ، وقد امتد بنا المقام فى هذه البقعة على شفا غفلة
وورائنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنا . فهللوا
نبرج ونهجر هذه البقعة وان طاب الثوام بها فلا طيب كالسلامة ،
وأجمعنا على الرحلة ، وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا بالثامن
منها ، فاذا شامخ حاض رأسه فى عنان السماء تسكن جوانبه
طيور لم ألق أعذب ألحانا وأحسن ألوانا وأظرف صورا وأطيب
معاشرة منها . ولما حللنا فى جوارها عرفنا من احسانها وتلطنها
وايناسها ما تفمدتنا به وايدى لن ننبى بقضاء أهونها وان قصرنا
عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا اليه اضعافا . ولما تقرر بيننا
وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا ، فأظهرت المساهمة فى
الاهتمام . وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك

الاعظم - وائ مظلوم استعداء وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعوته - فاعلمنا الى اشارتها واثيمنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه منتظرين لاذنه ، فخرج الامر ياذن الواردين ، فادخلنا قصره فاذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رحيه ، فلما عبرنا رفع لنا العجائب عن صحن فسيح مشرق ، استضقتنا لديه الاول ، بل استصغرنا ، حتى وصلنا الى حجرة الملك - فلما رفع لنا العجائب لحظت الملك في جماله مقلتنا ، علقته به أفندتنا ودهشنا دهشا عاقنا من الشكوى فوقف على ماغشينا ، فرد علينا الثبات بتلطفه حتى اجترانا على مكالمته ، وعبرنا بين يديه عن قصتنا - فقال : لئن يقدر على حل الصائل عن أرجلكم الا عاقبوا بها ، واني متفد اليهم رسولا يسومهم ارضاءكم واماطة الشوك عنكم - فلانصرفوا مغبوطين - وهو ذا نحن في الطريق مع الرسول واخواني متشبثون يطلبون منى حكاية بهاء الملك بين أيديهم - وسأصفه وصفا موجها لراي فاقول :

انه الملك الذي مهما حصلت في خاطرك جمالا لا يمازجه قبح ، وكمالا لا يشوبه نقص صادقته مستوفيا لديه - وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالجواز منفي عنه كله ، لحسنة وجه ، ولجودة يد ، من خدمة فقد اغتتم السعادة القصوى ، ومن صرمة فقد خسر الآخرة والدنيا (١) -

حرصنا على أن نسوق قصة الطير بنص عبارة ابن سينا لنبين أن لغة ابن سينا في هذه القصة وفي القصيدة المنيية واحدة :

(١) ابن سينا ، رسالة الطير ، ٤٢ - ٤٧ ، حققها ونشرها مهرون أنظر رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا في أمرار الحكمة المشرقية طبعة لندن ، ١٨٩٩ -

فالالفاظ التي يستخدمها في العينية تتردد بعينها في هذه القصة .
والامثلة على ذلك كثيرة :

مر بنا في القصة قوله : (فتصبا الحباثل ورتبو الشرك) ،
(حتى أنسينا صورة أمرنا ، وأستانسنا بالشرك) ، (فذكرتني
ما كنت أنسيته ، ونفضت على ما ألفته) ، (وأطمأنا الى الاقفاص) ،
(فاذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء) .

والشرك والنسيان والاثتناس والتذكر والالفه والتفص
والنموخ كلها الفاظ تتردد في القصيدة العينية حيث يقول :

انت وما الفت قلما واصلت
أنست مجاورة انخراب البلقع
وأظننها نسيت عهدا بالحمى
ومنازلا يفراقها لم تقنع
تيكى اذا ذكرت عهدا بالحمى
بمدامع تهمى ولم تتقطع
اذ عافها الشرك الكثيف وصدها
قفص عن الأوج الفسيح المربع
فلأى شيء أهبطت من شامخ
الى قعر الحضيض الأوضع

هذا التطابق في اللفظ والقصد بين قصة الطير والعينية
يبعد كل شك أثر حول صحة نسبة العينية الى اين سينا . فالقصة
والقصيدة ترمزان الى رحلة النفس وهبوطها من السماء الى
الأرض ، ومحنتها الكبرى ووقوعها في الشرك الذي نصبه القدر
لها ، وحبسها في هذا الجسم أو القفص الضيق المباين لطبيعتها ،
ثم محاولتها الخلاص من هذا الحبس وعودتها الى عالمها الاصل .
وهذا المعنى هو ما عبر عنه أفلاطون في محاوره فيدون ومحاوره
فيدروس .

... رأينا أن ابن سينا شبه النفس بالحمامة في مطلع القصيدة ، وهو في هذا البيت الذي نحن بصدده وفي قصة الطير التي عرضنا لها يشبه البدن ولذاته بالشرك الذي امتدت حباله واختفت قوائله فوقعت فيه النفس ، وأصبح الجسد بمثابة القفص الذي حبست فيه عن التحليق في عالمها الفسيح فتشبيه النفس بالحمامة في مطلع القصيدة ثم تشبيه الجسم بالقفص في هذا البيت وفي قصة الطير يؤدي إلى اتساق المعنى وانتظام الدلالة في نسق واحد .



حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى النضاء الأوسع
وغدت بمفارقة لكل مختلف عنها حليف التراب غير مشيع

ويشير ابن سينا في هذين البيتين إلى قرب اتهام الأجل بالموت ثم حصول الموت بالفعل ، ومفارقة النفس للجسم ، وخلاصها منه ، وخروجها عنه ، وعودتها إلى العالم الفسيح الذي جاءت منه ، تاركة ورائها البدن في تربته ، غير آسفة على فراقه ، ولا مودعة له . وكيف تودعه أو تشيعه وقد أصبح خراباً وانتهى إلى التراب ، وتمطلت ادراكاته وانحلت أجزاءه . والنفس فرحة بنجاتها وخلاصها من الجسم ، غير آسفة على فراقه إلا أن ابن سينا مع ذلك يصف غدوها بما ينبغي عن الجوى والألم والعزن على فراق هذا الجسم الذي ألفته . فهي فرحة بنجاتها وخلاصها ولكنها حزينة على الرحيل والفراق . ولا شك أن للرحيل ألماً ، وللفراق أجزاءنا ، وللموت سكرات توجبها شدة الاشتياق إلى هذا البدن الذي حلت فيه زمنا وسكنت فيه أمداً . ولكن يخفف من آلام الرحيل وأجزان الفراق انحطاط القوى ووهن التركيب .

يصف الشاه روى أحوال الناس في الموت فيقول : (ان
أحوال الناس في الموت تختلف وذلك لاختلاف مطالبهم وجواهر
همهم ، فمنهم عام ، وخاص وخاص الخاص فما العام
الذى هو همه الدنيا ، حريص على جمع المال من حله وغير حله ،
يقتخر بكثرة ماله ويبتته به على أمثاله ، وهو الذى يشق عليه
الموت لفارقة الوجود ، وذلك لتثبث آماله يزخرف الدنيا الخالية ،
ولشفف نفسه بحب العاجلة ، وفي خراب آخرته بعمارة دنياه ،
كره النقلة لا محالة . قتراء عند ورود حياض الموت يتلطمل . .

وأما الخاص فهو الذى همه الجنة والدار الآخرة ، قتراء
معرضا عن الدنيا ، متوجها الى الآخرة ، لم يقتدر بزخارفها ، ولم
ينظر الى حسن معاطفها ، فقد شغله عنها كمال الآخرة . . وهذا
وأمثاله الذين تتوفاهم الملائكة عليين وأما خاص الخاص
فهو الذى همه طلب الحق تفريدا وتصفية قلبه تجريدا ، قد
اختطف من أودية التفرقة الى حضرة الجمع ، قتراء مسرورا بكمال
الانس ، راتما فى رياض القدس ، ويشتاق الى لقاء الله تعالى
شوق الظلمان الى المورد المنب . ومن كان واثقا بسلامته من
الخيانة فرح بفق باب السجن عليه . . .) (١) .

فالموت هو الغاية القصوى للنفس المطمئنة ، لأن فيه خلاصها
من هذا القيد الثقيل ، وخروجها من هذا القفص المظلم ومن ثمة
كانت فرحتها به . أما الهلع من الموت فيسبب غلبة الطبايع ،
وخضوع النفس للقيد ، وحبا للشهوات والادراكات التى الفتها
بجواره .



هجمت وقد كشف الغطاء فابصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع

يجمع ابن سينا في هذا البيت بين معنيين مختلفين هما النوم واليقظة الذي يعبر عنهما بالهجوم وكشف الغطاء - والنوم او الهجوع هو السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس ، وهو هنا الموت ، وبين الموت والنوم شبه كبير (١) - وعند الموت يتكشف عن النفس الغطاء والحجاب والمراد به البدن الذي يعوق النفس عن رؤية المعاني الحقة للوجود - وهذا المعنى يعبر عنه ابن سينا في كتاب الشفاء فيقول « ان معاني جميع الامور الكائنة في العالم مما سلف ، ومما حضر ، ومما يزيد أن يكون موجودة في علم الباري ، والملائكة العقلية من جهة ، وموجودة في أنفس الملائكة السماوية من جهة » . وان النفس البشرية أشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للجسام المحسوسة ، وليس هناك احتجاب ولا بطل ، وانما الحجاب لقوايل اما لانفمارها في الاجسام ، واما لتدنسها بالأمور الجاذبة الى الجنبة السافة - واذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة » (٢) .

والفراغ من الجسم وآفاته وغوائله لا يتأتى للنفس الا بالنوم أو الموت وحيث ينكشف عنها الحجاب وتستيقظ من غفوتها وغفلتها ، كما قال تعالى « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٣) وكما روى عن رسول الله أنه

(١) قال تعالى « وهو الذي يتوفاكم في الليل » فاطلق اسم الوفاة على النوم لاشتراك النوم والموت في الصفات التي ذكرناها من السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس وترك الالتفات للبدن ولذاته .

(٢) الشفاء ، كتاب النفس ، ص ١٨٨ .

(٣) آية ٢٢ سورة ق ٥٠ .

قال « الناس فاذا باتوا اتتهوا » (١) . والنوم فى هذا الحديث الشريف كناية عن الغفلة بسبب تعلق النفس بالبدن وانغماسها فى لذاته وعوارضه وادركاته الحسية ، فلم تعد قادرة على الالتفات والمطالعة لتلك الحقائق المجردة فى العالم العلوى . فاذا فارقت البدن تخلصت من تلك الملائق وألقت عنها ذلك العجاب الكثيف ، وانكشف عن بصيرتها ذلك الغطاء ، فتبينت أحوال غفلتها ، وأبصرت بالمين الحقة والبصيرة الناقذة أرار الحق الذى لا يختلف ولا يتبدل (٢) .



وهذه تفرد فوق ذروة شامخ
والعلم يرفع كل من يرفع

وكيف لا تفرد جماعة الدوح المقدسة عندما تصعد الى قرى شجرة الاحدية وقد تحررت من سجنها وارتفع عنها العجاب وكشف عنها الغطاء ، وزال عن بصيرتها النقي ، فحصلت على أتم كمالاتها الملائمة لطبيعتها وماهيتها ، حين شاهدت معانى الوجود كله مجردة ، دائمة ، ثابتة ، لا يلحقها تغير ولا يشوبها نقص . وهى تفرد شكراً لله الذى أهبطها الى هذا العالم وهيا لها هذا البدن الذى مكنها من اكتساب الخير والامثال للطاعات فى دنياها (٣) ، فعادت الى جوار بها تجنى ثمار الطاعات ، فرحة بعلو المنازل والدرجات . وهذه المنازل ثمرة العلم والاكتساب . وصدق الله العظيم حيث يقول فى كتابه الكريم « ألم تر كيف ضرب الله مثلا

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٢٤ -

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٣٥ -

(٣) الكحل النقيس ، ورقة ٤٧ -

كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ، (١) .

والعلم هو الأصل فى الاكتساب والعمل ، لانتنا لا نعمل إلا بمقتضى ما نعلم وهو لذلك سبب السعادة فى الدنيا وفى الآخرة .
هو سبب السعادة فى الدنيا لأن فيه العز والوقار وتنفوذ الحكم على الملوك ، (٢) . كما أنه يوجب الاحترام فى الطبع . أما ثمره العلم فى الآخرة فهى القرب من الله والاتحاق بأفق الملائكة وعالم المجرىات ، والصعود الى أعلى الدرجات والمنازل فى جنات النعيم ، قال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات » (٣) وعن ابن عباس أن للعلماء درجات فوق المؤمنين (٤) ، يقول تعالى « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » (٥) ، فبدأ الله تعالى بنفسه ثم شئى بالملائكة وذكر من بعدهم أهل العلم .

وكما يطلب العلم من حيث هو ذريعة الى القرب من الله وأصل السعادة فى الدنيا والآخرة فإنه يطلب لذاته باعتباره كمالا للنفس ، وكمال كل شئ إنما هو تمام تأديته للوظيفة التى اختص بها ، والعلم هو الخاصية التى يتميز بها الانسان عن سائر الاحياء فى هذا العالم . وعلى ذلك فكمال النفس الانسانية إنما يكون بمزاولة هذه الوظيفة التى خصها الله بها . فالانسان انسان

(١) آية ٢٤ - ٢٥ سورة ابراهيم ١٤ .

(٢) الفزالي - احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٦ .

(٣) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٤) الفزالي ، احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٥ .

(٥) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

للملحة وفضله ، يرفقه الله بعلمة وكسبه لا يماله وجهه وقوته .

يقول ابن سينا : « ان النفس التقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فانها اذا فارقت البدن رجعت الى عالمها بأهون سعى . اقول : ان النفس اتخذت البدن ليكون لها الزينة التي تختص بالامور العقلية ، وهو الزينة العقلية ، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر المالية التي لها اللذة الحقيقية والبهاء الحقيقي . فسنيل النفس أن تجعل البدن والالات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط . ومن المعلوم أن اشتغال النفس بالجانب الادنى يصده عن الجانب الاعلى ، كما أن اقباله على الجانب الاعلى يصده عن الجانب الاسفل ، فان النفس ليست مغالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة تعرض للنفس من الاقبال . فاذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للامور البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعدد البدن على الجملة التي كانت فى البدن ، فتكون مصدودة عن العالم العلوى . . . فاذا فارقت النفس لبدن وهيأتها استملائية ، بقيت متصلة بالعالم الاعلى ، لابسة الجمال الالهى ، منقطعة عن العالم الذى كانت فيه » (١) .



فلأى شيء أهبطت من شامخ
عال الى قعر الحضيض الأوضح
ان كان أرسلها الاله لحكمة
طويت عن الفذ اللبيب الاروع

(١) ابن سينا تفسير كتاب « اثولوجيا » من الانصاف ص ٤١ - ٤٢ ، حقه

ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .

فهو عليها ان كان ضربة لازب
لتكون مائة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل حقيقة
في العالمين فخرقها لسم يرقع

بعد أن قرعت النفس من رحلتها وعادت الى موطنها الاصل
الذي أهبطت منه يتسأل ابن سينا عن سبب هذه الرحلة أو سبب
هذه المحنة . هذا التساؤل يثير مسألة من أخطر مسائل الفلسفة
جميعا وتعنى بها مسألة الحكمة أو الفرض من هذا الوجود الذى
فرض على الانسان فرضا دون رغبة منه أو اختيار . وهى اول
مسألة أثرت فى الخليفة ووقعت حولها الشبه والشكوك وذلك حين
عارض ابيليس النص والامر بالرأى . يسلم ابيليس فى مناظرته
مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى الهه
« والى الخلق ، عالم قادر ، لا يسأل عن قدرته ومشئته ، فانه
مهما اراد شيئا قال له : كن ، فيكون ، وهو حكيم ، الا أنه يتوجه
على مساق حكمته أسئلة .. »

أولا : انه علم قبل خلقى أى شيء يصدر عنى ويحصل منى ،
فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة فى خلقه اياى ؟ .

ثانيا : اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشئته فلم كلفنى
بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة فى التكليف بعد أن لا ينتفع
بطاعة لا يتضرر بمعصية ؟ .

ثالثا : اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة ،
فمرفت وأطعت ، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة
فى هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيد ذلك فى معرفتى
وطاعتى ؟ .

رابعا : اذ خلقتى وكلفنى على الاطلاق ، وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم أسجد ، فلم لعنتى واخرجنى من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحا الا قولى : الا أسجد الا لك ؟ •

خامسا : اذا خلقتى وكلفنى مطلقا وخصوصا . فلم أطع ، فللعنتى وطردنى ، فلم طرقتى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستى ، فأكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجه من الجنة ممي ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو منعتى من دخول الجنة لاستراح منى آدم ، وبقي خالدا فيها ؟ •

سادسا : اذ خلقتى وكلفنى-عموما وخصوصا ، ولعنتى ، ثم طرقتى الى الجنة ، وكانت الخصومة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على أولاده حتى أراهم من حيث لا يروننى ، وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر فى حولهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم عنها فيعيشوا طاهرين ، سامعين ، مطيعين ، كان أحرى بهم وأليق بالحكمة •

سابعا : سلمت هذا كله : خلقتى ، وكلفنى مطلقا ومقيدا ، واذا لم أطع لعنتى ، وطردنى ، واذا أردت دخول الجنة مكنتى وطرقتى ، واذا عملت عملي أخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم اذ استمهلتهم أهلتى ، فقلت : أنظرتنى الى يوم يمشون . قال : انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو أهلكنى فى الحال استراح آدم والخلق منى ، وما بقى شر ما فى العالم ؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر •

قال : فهذه حجتى على ما أدعيتيه فى كل مسألة ... فأوحى الله الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك فى تسليمك

الاول أنه الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص ، اذ لو صدقت اننى اله العالمين ما احتكمت على رب « لم » ، فانا الله الذى لا اله الا أنا ، لا أسأل عما أفعل والخلق مسؤولون (١) .

تلك هى الاسئلة التى بدأت مع أول معصية ، ومازالت هى بعينها الى اليوم الاسئلة المعيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة فى تكليفه وابتلائه . وليس أمام الانسان ازام تلك الحيرة الا طريقان فاما التسليم والاستسلام والايمان والاذعان والانقياد واما الرجوع الى العقل والبحث عن حكمة الله فى خلقه وأمره ونهيه ، وقد أمرنا الله تعالى بالنظر والاعتبار والتفكير ورغبنا فيه وحثنا (٢) عليه ولو رجعنا الى العقل لوجدنا الناس مختلفين حول الغرض من الخلق ، ويصور لنا الما ترى هذه الاختلافات فيقول :

« قال قوم : السؤال فاسد ، لا يسأل عن ذلك ، اذ الله سبحانه حكيم ، لم يزل عليم غنى ، فعلم لا يحتمل الخروج عن الحكمة ، اذ يخرج الفعل عنها لجهل بها ، ولما يخاف فوت نفع لو حفظ طريق الحكمة ، فاذا كان الله سبحانه عليما لا يجهل ، غنيا لا يسه حاجة ينتفع بدفعها بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة . وسؤال « لم » ليست فيه الحكمة ، ولذلك نفى الله عز وجل توهم اللعب عن فعله فقال « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين » (٣) الى قوله : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (٤) ، والحق الويل لمن يظن به الحاجة أو فى فعله السفه » .

(١) الشهرستاني . كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٠ - ١٣ .

(٢) انظر على سبيل المثال سورة النمل ٤ آية ٨٢ ، وسورة الفاتحة ٨٨

آية ١٧ - ٢٠ .

(٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ١٦ .

(٤) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣ .

وقال قوم من المعتزلة : رأى الاصلح كذلك ففعل ، ولا يسأل
عن فعله الاصلح ..

وقال قوم : اذ هو جواد كريم لزم الوصف بافاضته الجود ،
فلا بد مع خلق يكون بخلقه واحبا مفيضاً جوده عليه ، وهو قادر ،
وقدرة لا تحقق الفعل البتة ضائعة ، فلذلك خلق (١) ...

وقال قوم : السؤال محال لما يوجب تقدم علة لما يخلق .

وقال قوم : خلق العالم لعل يكون منها وفيها وما بعدها ،
وذلك هو المقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد تعقب الصنيع ،
وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لماذا يفعله فهو غير حكيم .
ثم اختلف في المعنى الذي له خلق : من يقول : خلق جل العالم
للمتحن فيه ، اذ ظهور الحكمة فيهم ، وكذلك فيهم يظهر الملو
والسلطان والجلال والرفعة ، وبهم تظهر الحكمة والسفة ، فهم
المقصودون من الخلق ، وغيرهم من الخلائق خلقوا لهم ، لمنافع لهم ،
وللامتحان بها ، وسخروا لهم ، والمتحنون خلقوا للعبادة ، أو
لأنفسهم ليسموا لمواقب يحمدون عليها ويمدون .. (٢)

ويتبين لنا من كل ما تقدم أنه لو صح الايمان لما تجاوز
المقل حدوده ، ولما حكم على من لا يحتكم عليه . فالمقل عاجز
محدود لا يدل الا على عاجز محدود مثله . المقل عاجز لانه قوة
استدلالية قد تصيب وقد تخطيء ، وهو محدود ومقيد داخل

(١) قارن ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٥٤ - ٢٥٧ .

(٢) قارن ابن سينا ، كتاب للنجاة ص ٢٨٤ .

(٣) الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٩٦ - ٩٨ .

استدلالاته . فكيف يدرك اللا محدود اللا مقيد ؟ وكيف يعرف
الحكمة من الخلق والتكليف ، والحكمة من المحنة والابتلاء ؟ ولذلك
كان سيدنا أبو بكر الصديق يقول : سبعان من لم يجعل للخلق
طريقا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته . ولكننا مع ذلك مكلفون
بالمعرفة ، بل أنها أول فرض اقترضه الله تعالى على عباده والفاية
من وجودهم ، وذلك لقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون » (١) وفسرها ابن عباس « الا ليعرفون » اى يعرفونه
باسمائهم وصفاتهم وافعاله التى ابرزها الله لهم ليستدلوا بها على
وحدانيته ، أما ذاته فلا سبيل الى معرفتها والاحاطة بها لقوله
تعالى « ولا يعيطيون به علما » (٢) ، وكذلك الحكمة من الخلق
والتكليف خافية ، لم يطلع عليها غيره ، لأنها من الدقائق التى
لا تنكشف للعقل عند تأمله فى الوجود . ولو انكشفت وعلمت
ما عارض انس ولا جن فى الابداد والتكليف ، ولما توجهت على
مساق حكمة الله تعالى معارضات ابليس . وقد قيل بأن فيثاغورس
قال لسقراط : « لو امتنعت المجرىات المقدسة عن معارضة الفياض
فى هذه الأوضاع لابرقت الاشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة
الابداد ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة فطويت
فى العناية المحرقة » (٣) .

طويت اذن حكمة الخلق عنا واستأثر بها واهب الوجود . ومن
هنا كانت حيرة الانسان وقلقه فى هذا الوجود وسعيه الدائب
لكشف أسرار هذا الوجود وحقيقته . وفى هذا السعى مجد الانسان
وعزته وسمادته فى دنياه وعقباه . لكن الالتفات الى البدن

(١) آية ٥٦ سورة القادريات ٥١ .

(٢) آية ١١٠ سورة ٢٠ .

(٣) الكل النفيس ، ورقة ٥٢ .

والاشتغال بتدبيره والانغماس في لذاته يعوق النفس عن تحصيل ما به سعادتها من العلم والعمل ، فتعود الى معادها بالخسران المبين ، والخرق الذي لا يرقع بمفارقة الجسم الذي مارست من خلاله اللذات ، وقصرت عن اتخاذه آلة للعلم بالأسرار الخفية في عالم الغيب والشهادة أو عالم الملك والملكوت .

يقول ابن سينا : (ان النفس انما صارت الى هذا العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزينا له ، بأن تكون له حياة وعقل . فانه ما كان يكون هذا العالم متقنا للاتقان التام . وقد نرس ما هو ممكن من الحياة العقلية . واذا كان ذلك ممكنا لها ، وجب أن يفيض من العناية الالهية التي هي جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لاجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن فيها النفس ليتم بها هذا العالم ، وليكون فيه كل شيء ما في العالم العقلي ما يمكن ، أى فتكون المادة الجسمانية فيه مصورة بصورة هي محاكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك) (١) .

اقتضت العناية الالهية اذن أن يكون الجود بالوجود عام النفيض ، فدخلت النفس الى هذا الوجود للدلالة على كمال الجود والرحمة . هذا الجود الكامل بالوجود يتجلى في هذا السر العظيم الذى أودعه والتراب ، فقد جعل الله التراب صفة الذرة الحاملة لتلك اللطيفة الربانية . وأما كمال الرحمة فلأن الانسان رغم أنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء بسبب ما فيه من الشهوة والغضب الا أن الله مع ذلك قد أودع في قلبه نور العرفان (٢) .

(١) ابن سينا ، تفسير كتاب « اثولوجيا » من الانصاف ص ٤٥ - ٤٦ .

حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٢) فخر الدين الرازى ، كتاب النفس والروح شرح قواهما ص ١٠ .

وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلع
فكانها برق تالق بالعمى
ثم انطوى فكانه لم يلمع

قلنا ان النفس قد يستولى عليها عشق اللذات الجسمية
وتدفع للبدن ومطالبه فتفقل عن اللذات الروحية الملائمة لطبيعتها ،
وتقصر في تحصيل العلم والاكتساب والامثال للتكليف ، لكن
الزمن يعرهما من لذات الجسم التي ألقتها وعشقتها ، ويقطع
عليها الطريق الى تلك اللذات ، لأن مرور الزمن يوهن الجسم ،
يؤتى وهن الجسم لم يعد صالحا لتبلغ النفس به مأربها من اللذات
التي ألقتها بجوارحه . - وحين يرتد الانسان الى أرقل العمر ويشرف
على الموت وتوقن النفس انها راحلة لا متعالة عن هذا البدن ، قاطعة
لملاققتها به تشمر بالبلاء العظيم ، والشقاء المقيم - يقول ابن
سينا : (وأما اذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبّهت
وهي في البدن لجمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهي
بالطبع نازعة اليه ، اذ عقلت بالفعل أنه موجود ، الا ان اشتغالها
بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة الى
ما يتحلل ، وكما ينسى المرض الالتذاذ بالخلو واشتهاءه ، وكما
تميل الشهوة بالمرض الى المكروهات في الحقيقة . عرض لها حينئذ
من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبت وجودها ،
ودلنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والمقوبة » (١) -

فالنفس قد سدت على نفسها طريق النجاة من الشقاوة
والعقاب عندما أنست الى البدن وتعلقت بلذات الدنيا ونسيت
عالمها الاصلى الذى هبطت اليها منه فلما استيقظت النفس من
رقدتها وصحت من سكرتها ورحلت عن هذا الجسم وغربت عن هذا
العالم وعادت الى موطنها التى أشرقت علينا منه بأن لها ما بين
الموطنين من تفاوت فى صفات القدم والحدوث ، والثبات والتغير ،
والكمال والنقصان ، والمعقول والمحسوس .

ويشبه ابن سينا حياة النفس فى البدن بالبرق الخاطف
الذى لا يرجى دوامه لان زمان اتصال النفس بالبدن مهما كان
مديدا لا يقاس بزمان العالم من بدايته الى نهايته (١) فحياة
الانسان فى هذه الدنيا ومضة لممت وتلاأت ثم انطفأت بسرعة
البرق .

(١) مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ ،
ورقة ٣١ .

مراجع البحث

أولا : مؤلفات ابن سينا :

- ١ - كتاب الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة - ١٩٦٠ .
- ٢ - كتاب الشفاء . راجعه وقدم له الدكتور ابراهيم مذكور ، نشرة وزارة الثقافة ، القاهرة : ١٩٥٣ - ١٩٦٠ .
- ٣ - كتاب النفس (من أجزاء كتاب الشفاء) ، حققه ونشره الدكتور فضل الرحمن ، اكسفورد ١٩٥٩ .
- ٤ - كتاب النجاة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٥ - كتاب الانصاف ، انظر الدكتور عبد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٦ - منطق المشرقيين ، القاهرة ، ١٩١٠ .
- ٧ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، القاهرة ١٩٠٨ .
- ٨ - بحث عن القوى النفسانية ، حققه ادوارد فنديك ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٩ - أحوال النفس ، رسالة في النفس وبقائها ومعادها ، حققها وقدم لها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٠ - رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشرها وعلق عليها الدكتور ثابت الفندى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١١ - رسالة اضحوية في أمر الماد، ضبطها وحققها الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١٢ - ديوان ابن سينا ، أخرجه الدكتور حسين علي محفوظ ، طهران ١٩٥٧ .

١٣ - حى بن يقطان ، تحقيق الاستاذ أحمد أمين . الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٦ .

١٤ - رسالة حققها مهن Mehren ، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله ابن سينا فى أرار الحكمة المشرقية ، ليدن ١٨٩٩ .

١٥ - رسالة فى اثبات النبوات ، حققها وقدم لها ميشال مرمورة بيروت ١٩٦٨ .

ثانيا : مراجع مخطوطة فى شرح القصيدة العينية :

١٦ - ابن عربى ، محبى الدين ، النهج المستقيم ، مخطوطة القاهرة رقم ٣٦٤٣ ج .

١٧ - الانطاكى ، داود ، الكل النفيس لجلال أعين الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٣١١٩ ج .

١٨ - الشاه روى ، الشيخ على بن مجد الدين محمد بن مسعود ، كتاب الكشف والبيان فى علم معرفة الانسان ، يستمل على الدر النفيس فى شرح قصيدة الامام الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و .

١٩ - مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م .

ثالثا : مراجع عربية مطبوعة :

٢٠ - ابن أبى أصبينة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، كتاب عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ .

٢١ - ابن خلكان ، أبو العباس أحمد . وفيات الاعيان وانباء ايتام الزمان تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ - ابن شاکر ، محمد بن شاکر بن أحمد الکتبى ، کتاب قوات الوفيات حققه محمد محبى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥١ .

- ٢٣ - ابن التديم ، كتاب الفهرست ، حققه جوستاف فلوجل ،
طبعة بيروت بدون تاريخ .
- ٢٤ - الاصبهاني ، عماد الدين الكاتب جريسة القصر
وجريدة العصر ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، القسم
المراقي ، الجزء الثاني . تحقيق محمد بهجة الاثري ، بغداد
١٩٦٤ .
- ٢٥ - بدوي ، عبد الرحمن ، التراث اليوناني في الحضارة
الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها الدكتور
عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، كتاب
أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول ،
القاهرة ١٩٤٧ .
- ٢٦ - البيهقي ، ظهير الدين ، تاريخ حكماء الاسلام ،
مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، حققه ونشره محمد
كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ .
- ٢٧ - الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، كتاب الاربعين
في اهلول الدين ، حيدر آباد ١٩٣٤ ، وكتاب النفس والروح
وشرح قواها ، حققه الدكتور صفيح حسن المعصومي ، مطبوعات
معهد الابحاث الاسلامية ، اسلام آباد ، باكستان ، كراتشي -
لاهور ، بدون تاريخ .
- ٢٨ - السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور
التميمي ، كتاب الانساب ، حققه ونشره مرجليوث ، طبعة
بالاوقست بغداد ١٩٧٠ .
- ٢٩ - الشهرستاني ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، طبعة
المثني ببغداد بدون تاريخ ، ومطبوع على هامش كتاب الفصل
في الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسي .
- ٣٠ - الصفدي ، صلاح الدين خليل بن ابيك ، كتاب
الوافي بالوفيات ، تحقيق هلموت ريتز ، دمشق ١٩٥٣ .

٣١ — عزت ، عبد العزيز ابن مسكويه ، فلسفته الاخلاقية
ومصادرهما القاهرة ١٩٤٦ •

٣٢ — عفيفي ، أبو العلا ، التصوف : الثورة الروحية في
الاسلام ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٦٣ •

٣٣ — الفزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، كتاب احياء علوم
الدين ، نشره الدكتور بدون طبانة ، القاهرة ١٩٥٧ •

٣٤ — قاسم ، محمود ، في النفس والعقل لفلسفة الاغريق
والاسلام ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ •

٣٥ — القفطى ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ،
تاريخ الحكماء ، طبعة المثني ببغداد بدون تاريخ •

٣٦ — قناتى ، الاب جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ،
القاهرة ١٩٥٠ •

٣٧ — الماتريدى ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ،
كتاب التوحيد ، حققه الدكتور فتح الله خليف ونشره في سلسلة
بحوث ودراسات باشراف معهد الآداب الشرقية في بيروت ، جامعة
القدس يوسف ، بيروت ١٩٧٠ •

٣٨ — مذكور ، ابراهيم بيومى ، في الفلسفة الاسلامية :
منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٤٧ •

٣٩ — مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد ، كتاب تهذيب
الاخلاق ، حققه الاستاذ قسطنطين زريق « الجامعة الاميركية في
بيروت ، بيروت ١٩٦٦ •

٤٠ — نادر ، البير نصرى ، النفس الانسانية عند ابن سينا ،
نصوص جمعها ورتبها وعلق عليها ، بيروت ١٩٦٨ •

رابعاً : مراجع اورویہ :

- 41 — Afnan, Soheil, *Avicenna : His life and works*, London, 1958.
- 42 — Aristotle, *De Anima*, by J. A. Smith, *The Works of Aristotle*, Translated into English Under the Editorship of W.D. Ross, Oxford. 1950-1963.
- 43 — Burnet I., *Greek Philosophy* London, 1962.
- 44 — Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Ecstasy*, the English Translation by W. Trask, London, 1969.
- 45 — Gardet, Louis, *La Pensée Religieuse D'Avicenne*, Paris, 1951.
- 46 — Mlle. Goichon, Ibn Sina (Avicenne), *Livre de Directives et Remarques*, Beyrouth — Paris, 1951.
- 47 — James, William, *Psychology*, New York, 1951.
- 48 — Madkour, Ibrahim, *La Place d'Al-Farabi dans L'école Philosophique Musulmane*, Paris, 1934.
- 49 — Mehren, M.A.F., *Traites Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, Leyde, 1899.
- 50 — Plato, *Phaedo, Phaedrus*, *The Dialogues of Plato*, Translated into English with Analyses and Introduction by B. Jowett, Oxford, 1964-68.
- 51 — Seyyed Hosein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Harvard, 1961.

- 52 — Ross, Sir David, *Aristotle*, University Paperbacks, London 1964.
- 53 — Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, 1961.
- 54 — Taylor, A. E., *Plato, The man and his Work*. University Paperbacks, London, 1966.

أبو حامد الغزالي

الفصل الاول الغزالي الرجل وأعماله

١- نشأته وحياته :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي ،
والطوسي نسبة الى طوسي وهي المدينة التي ولد بها ، وتعد من
أكبر مدن خراسان .

ولد الغزالي عام ٤٥٠ هـ - ١٠٥٩ م من أبوين فقيرين . كان
والده يعيش من كسب يده في عمل غزل الصوف ، أي كان والده
غزالا ولذلك يقال أحيانا أن اسمه الغزالي بتشديد الزاي - ورغم
أن والده كان أميا إلا أنه كان يحب مجالسة العلماء والفقهاء ،
يستمع اليهم ويكي من مواعظهم ويتوفر على خدمتهم ويشارك
بما يمكنه من النفقات . وكان يتمنى ويتضرع الى الله أن يرزقه
ابنا فقيها واعظا فاستجاب الله دعوته ، ورزقه بولدين هما
أحمد ومحمد . ولما حضرت والدهما الوفاة وصي
به وبأخيه أحمد الى صديق له متصوف من أهل الخير وقال
له : انني أتأسف عظيما على عدم علمي وأريد أن استدركما فأتني
في ولدي فعلمهما ولا عليك أن تتفد في ذلك جميع ما خلفته
لهما . ولم تكن تركة الرجل الا نذرا يسيرا ، فلما أنفق عليهما
الرجل جميع ما خلفه أبوهما وتعذر عليه القيام بقوتهما أرسلهما
الى مدرسة يتلقيان فيها العلم وتصرف لهم بعض النفقات . وكان
الغزالي يقول في ذلك طلبنا العلم لغير الله أي بسبب القوت فأبى
أن يكون الا لله (١) .

(١) أنظر في حياة الغزالي طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٢ - ١٠٩ .

بدأ الغزالي العلم في صباه بدراسة الفقه ببلده على أحمد بن محمد الراذكاني ثم سافر الى جرجان وأخذ عن الامام أبي نصر الاسماعيلي وعلق عنه التعليقة كما يقول السبكي في طبقاته . ولهذه التعليقة قصة طريفة ، ذلك أنه عندما رجع الغزالي الى طوس قطع عليه قطاع الطرق الطريق وجردوه مما معه بما في ذلك التعليقة ، فسألهم راجيا أن يردوا اليه تعليقته لأنها لا تنفعهم فما هي الا مخللة بها كتب هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها ، فقال له قاطع الطرق ضاحكا ، كيف تدعى معرفة ما فيها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ثم أمر بعض أصحابه فردوا اليه المخللة . قال الغزالي : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمرى . فلما وافيت طوس أقيمت على الاشتغال ثلاث سنين حفظت جميع ما علقتة وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمي .

وذهب الغزالي الى نيسابور ولازم امام الحرمين أبو المعالي الجويني وجد واجتهد حتى برع في الفقه وعلم الخلاف والجدل والكلام والمنطق والحكمة والفلسفة وصنف في كل ذلك .

فأبو حامد الغزالي دائرة معارف ، كان فقيها ومتكلما وفيلسوبا ثم انتهى به المطاف الى التصوف حيث وجد الحق والحقيقة فيه فاطمأنت نفسه اليه . درس الفقه وكان فيه على مذهب الامام الشافعي ولكنه كثيرا ما استدرك عليه . ودرس الكلام على الجويني فكان أشعريا في الاصول أو الكلام . ويرى أن الكلام لا ينبغي أن تغوص فيه العوام ، وله كتاب يشير الى هذا المعنى هو الجسام والعوام من علم الكلام . ثم درس مذاهب الفلاسفة ، ثم عاد ليرد عليهم وينقض دعاويهم المخالفة للكتاب والسنة ويؤلف في ذلك تهافت الفلاسفة ثم انتهى به المطاف الى التصوف فكتب فيه (احياء علوم الدين) ، وغيره من الكتب

الصغيرة مثل مكاشفة القلوب ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة .

ولما مات أمام الحرمين قصد الوزير نظام الملك ، وكان مجلسه حافلا بالعلماء والفقهاء والائمة ، فناظرهم في حضرة الوزير وقهر الخصوم واعترفوا جميعا بفضلته ، فوله نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، وأمره بالتوجه اليها فدخل ببغداد سنة ٤٨٤ وتولى التدريس بالمدرسة النظامية ، التف حوله المتعلمون والعلماء وأحبوه لكمال فضله وحسن كلامه وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة وإشاراتة اللطيفة . عكف الغزالي على التدريس والافتاء والتصنيف مدة أربع سنوات ذائع الصيت مشهور الاسم تشد اليه الرحال من كل صوب حتى أصبح مضرب الامثال

وفي سنة ٤٨٨ عزفت نفسه عن الشهرة والمجد والجاء وعرض الدنيا وترك كل ذلك وولى أخاه أحمد التدريس نيابة عنه وذهب الى بيت الله الحرام ليؤدى فريضة الحج وعاد منها الى دمشق سنة ٤٨٩ فلبث فيها أياما قليلة بين الفقراء ، ثم توجه الى بيت المقدس فجاور به مدة ثم عاد الى دمشق واعتكف فى خلوته ثم عاد الى التدريس والفقهاء (١) . ثم أخذ يتردد بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقه والتصوف ويحاول الجمع بينهما . فهو يفرس فى الفقه والشريعة ويستخرج المعانى الباطنة للاحكام ليجد فى الاسلام بذور التصوف ومادته . وكتاب احياء علوم الدين أكبر مثل على عبقرية الغزالي فى التوفيق بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقه والتصوف . وانتهى به المطاف الى طوس ، بلدته ومسقط رأسه ، واتخذ الى جوار داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية ، ووزع أوقاته بين المدرسة والخانقاه . فى المدرسة يقوم بتدريس

الفقه لطلاب العلم وفي الخاتمة يجالس أرباب القلوب
والفتوحات . وظل كذلك الى أن وافته المنية عام ٥٠٥ هـ .
١١١١ ، ودفن ببلدته .

هذه ترجمة موجزة لحياء الامام حجة الاسلام ابي حامد
الغزالي ، وهي كما نرى حياة رجل منقطع للعلم والحكمة والحقيقة ،
لم يشتغل الرجل بنير العلم ولم يصرفه عن طلب العلم والحقيقة
عرض من أعراض الدنيا من الشهرة والمجد ، وخلق رداء الفقهاء
وتزين بزي الفقراء والصوفية وأنقطع للذكر والمباداة حيث
تألفت نفسه الى مشاهدة الحق .

١٢ - مكانة الغزالي ومنزلته في العلم :

يتميز الغزالي من أعظم الشخصيات في الاسلام . قيل عنه :
لو كان بعد محمد نبي لكان الغزالي . بل هو شخصية من أعظم
الشخصيات العالمية منزلة في تاريخ الفكر الاسلامي والعالمي .
وهو من أكبر مفكرى الاسلام اصالة وابتكارا سواء في هدمه
للفلسفة أو في بنائه .

وليس أدل على عظم منزلة الغزالي في العلم من المنايسة
الفائقة التي لقيها من الباحثين في الشرق والغرب . من المسلمين
والمسيحيين قديما وحديثا . فقد تتلمذ على مؤلفاته أجيال كثيرة
من المسلمين في التصوف والاصول ونقد الفلسفة . بل أصبح
نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكي لكل من جاء بعده . ولعل
الغزالي مسئول عن نكبة الفلاسفة والضربة التي وجهت الى
الفلسفة حين أعلن تكفير الفلاسفة في كتاب التهافت .

وترجمت أهم مؤلفاته في الفلسفة الى اللغة اللاتينية ، لغة
العلم والفلسفة في العصور الوسطى ، فكانت مؤلفات الغزالي هي

عماد فلسفة العصور الوسطى فى الغرب • ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة الى اللغة الالمانية عام ١٥٠٦ كما ترجم الى اللغة الاسبانية القديمة ، ثم ترجم الى الاسبانية الحديثة مع مقدمة عن أثر الكتاب فى العالم اللاتينى وفلاسفة ومفكرى العصور الوسطى الفريية (١) • كذلك ترجم كتاب تهافت الفلاسفة الى اللغة اللاتينية عام ١٥٢٧ وطبع مرتين فى البندقية ، كما ترجم الى العبرية ، ثم ترجم الى الفرنسية فى العصر الحديث (٢) .

وفى العصر الحديث لانكاد نجد واحدا من المستشرقين لم يشتغل فترة من فترات حياته فى دراسة الفزائى • كتب عنه جوشه ومكدونالد وجولدسبير وجيردنر وماسينيون ، وتخصص فى دراسة الفزائى كارادى فو وآسين بلاثيوس •

وقد نظر اليه المستشرقون على أنه مناظر لآغسطين كما اعتبروه نموذجا طيبا لدراسة الاديان المقارنة • فهم يشيرون الى نواحى كثيرة أشتركت بينه وبين بعض اللاهوتيين من المسيحيين • ويبالغ آسين بلاثيوس فى تأثير الفزائى بالمسيحية حتى ليكاد يجعل منه شخصية مسيحية • وقد ذهب بلاثيوس مدفوعا بفكرة التأثير والتأثر الى حد أنه مسح الاسلام وسلم المسيحية • لقد كان بلاثيوس على جانب عظيم من الثقافة وأنفق حياته فى خدمة الاستشراق ومع ذلك سيطرت على تفكيره فكره التأثير والتأثر فاوقعته فى أخطاء كثيرة وربما أدت به الى تسرع فى الاحكام وسرعة البت •

(١) أنظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الفزائى ص ٥٢ - ٦٢ • يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن الأب مانويل ألونسو الذى ترجم هذا الكتاب الى الاسبانية الحديثة قد قدم ثبوتا بالمؤلفين من فلاسفة العصور الوسطى الذين أشاروا اليه فى مؤلفاتهم وعدد المرات التى ورد ذكره فيها • أنظر هذه القائمة ص ٥٥-٥٨ •

(٢) أنظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الفزائى ص ٦٣ - ٦٩ •

ومما حيب الغزالي عند الباحثين قديما وحديثا احتفاظه
بسيته ودفاعه عن الدين ضد كل من تتعارض آراؤه معه . فهو
في الاصولين شافعي اشعري . كذلك محاولته المزج بين التصوف
والاسلام أو بين الحقيقة والشرعية قد أدخلت الى البيئات الصوفية
آلاف الناس من المسلمين الذين كانوا ينفرون من الصوفية
ويعادونها ، كما أنه نثر الكثيرين من الفلسفة .

ومع كل ذلك فقد تعرض الغزالي لعملة قاسية من النقد
والتجريح من :

- أ - أهل السنة من المغاربة .
- ب - كثير من الشيعة .
- ج - بعض النقيض .

أما المغاربة المالكية فهم أشد الناس كرها للغزالي ، لأنه كان
لا يتورع هو وأستاذه الجويني من نقد الاشعري . وهذا في نظر
المغاربة كفر ، كفروا الغزالي وحاربوا كتبه ومنعوا الناس من
قراءتها وحرقوها في الأسواق علنا . وقد بلغ التزمّت حده عند
المغاربة فكان دخول الفلسفة بطيئا في تلك البيئات لموقفهم
البدائي منها . قال أبو وليد الطرطوسي وهو من المالكية بعد أن
رأى الغزالي وأعجب به وبما له من علم وفضل وفهم : أنه بدأ له
الانصراف عن طريق العلماء والدخول في غمار العمال (يقصد
الصوفية) فتصوف وهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر
وأرباب القلوب وسواوس الشيطان ، ثم خلط ذلك بآراء الفلاسفة
ورموز العلاج ، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين وكان ينسوخ
من الدين ، قلما عمل الاحياء أخذ يتكلم في علوم الاحوال وسرايز
الصوفية ، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها فسقط على أم
رأسه . وهذه شهادة قاسية في حق الغزالي اذ يصوره شخص
متخبط مضطرب يعيش في جو من الظلام والرموز ثم يتخبط في

كلامه في الفقه والكلام ويذكر كلام الفلاسفة ويغوض في مسائل لا يعرفها فيقع على أم رأسه ويخرج معطلا من الممركة . هذه صورة عن موقف المغاربة من الغزالي لانه كان لا يتورع عن نقد أبو الحسن الاشعري أمام المذهب الاشعري لاهل السنة والجماعة . وكذلك وجد الغزالي أعداء من بينات أخرى غير المغاربة . وجد عداء من بعض الصوفية ومن الفقهاء مثل ابن تيمية وابن الجوزي . وهؤلاء أنكروا عليه صفات كثيرة وضعفوه وأكثر ما أنصت سخطهم عليه كتاب الاحياء . أخذوا عليه أن فيه نقدا وتخبطا وخلطا وخوضا في مسائل الصوفية الجاهل بها . وأكثر من ذلك نقدوا أحاديث الاحياء . ولم يكن الغزالي حجة في الحديث كان يعتقد في أي حديث لا يتعارض مع أصل من أصول الدين صراحة وما يؤدي مهمة ويشير الى فضيلة فيرويه على أنه حديث صحيح ولو كان ضعيف الرواية ، ولذلك حشد في الاحياء كثير من الاحاديث غير المستيقنة ، فلم يتعب نفسه في تتبع الرواة ومعرفة شخصياتهم . فهو لم ينظر الى المسألة نظرة أصعب الحديث ، كان يأخذ بالأحاديث على علاتها . وقد تعرض الغزالي للوم شديد من أهل الحديث . والحديث يعد من أخصب الاراضى التى أنبتت في الفكر الاسلامي ، وقد استغلت استغلالا كبيرا في الاسلام : أصحاب النظريات السياسية وضعوا أحاديث . وكذلك أصحاب الفرق الصوفية والكلامية ، واتخذت الاحاديث (قورمة) معينة أو صياغة قريبة من جو الحديث . حدث هذا كثيرا في التصوف بوجه خاص ، وأخذ الغزالي بهذه الفكرة . ومن الأحاديث الموضوعة (خلق الله آدم على صورته) . هذا الحديث يتمشى مع الصورة التى يذكرها القرآن عن صفات آدم . ولكن اذا فحصنا هذا الحديث وجدنا أنه سابق على الاسلام بكثير وأنه من تراث يهودي . . وهكذا يمكن أن تدخل أقوال كثيرة في الاسلام على

أنها حديث • (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ليس بحديث أيضا •
كان الغزالي لذلك هدفا لاصحاب الحديث وألفت كتب في تسفيه
أحاديث الغزالي • ألف أين الجوزي كتابا باسم أعلام الاجتهاد
بإغلاط الأحياء ، وكتاب آخر « الحجة البيضاء في إحياء الأحياء »
منصبه كلها على الحديث •

ويرى ابن العزى أن سبب تهاون الغزالي في الحديث وعدم
اكترائه للتحرى من الحديث أنه صاحب المصوفية وكان كثير
الاعجاب بهم وبكتبهم فأعماه هذا عن صحة الأحاديث المروية
عنهم •

والمصوفية كانوا أكثر الناس غشا للحديث وعرف ذلك عنهم
منذ عصر مبكر • يذكرون في ترجمة أبو عبد الرحمن السلمي
أنه كان يضع للمصوفية ، أى يضع الأحاديث للمصوفية • ومما
أخذوه على الغزالي أيضا ضعفه في التاريخ وقلة اكترائه
بالتاريخ • يروى أحيانا روايات تاريخية فيها غلط تاريخي ،
مثل تقدم واحد على آخر ، فاتهموه بضعف الرواية التاريخية •
وقالوا الضعيف في التاريخ ضعيف في الرواية ولا يؤتمن •

كذلك هناك مسائل تقدر فيها ، منها فتواء بعدم رواية مقتل
الحسين وتحريمه للعن يزيد بن معاوية في المساجد ، فحرم هذا
اللعن ليزيد بن معاوية ولأى مسلم ولذلك ثار الشيعة ضده • وحجة
الغزالي في هذا أن يزيد بن معاوية رجل مؤمن وليس لنا نحن
الفصل في أمره ، هو رجل مسلم ، وكل مسلم يجوز التحرم عليه •
ثم أنه لم يصح أو يثبت أنه أمر بقتل الحسين • الحسين قتل في
عهده ، هذا صحيح ، لم يثبت أنه أمر بقتله أو قتله بيده ، وربما
كان الباعث على القتل باعثا شريفا منها الخوف على المسلمين ،
ويصح أنه فعل ذلك ثم تاب قبل موته فلماذا تلغنه ؟ وحتى إذا

فعل كل ذلك ولم يتب فليس القتل كفرا يستحق اللعن ولكنه
معصية من المعاصي . هذه خلاصة فتوى الغزالي . هذا الموضوع
أدى الى كتابه كتاب ضد الغزالي الفه ابن الجوزى سماه الرد على
المتعصب العنيد المانع من لمن يزيد .

٣ - مؤلفات الغزالي :

كتب الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابا بعنوان « مؤلفات
الغزالي » بتكليف من المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية بمناسبة احتفال المجلس بالذكرى المئوية
التاسعة لميلاد الغزالي فى مهرجان اقيم بدمشق عام ١٩٦١ . وقد
استعرض الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصدير هذا الكتاب
المحاولات التى قام بها المستشرقون فى البحث فى مؤلفات الغزالي
وترتيبها وتصنيفها والأسس التى اعتمدوا عليها ، ثم قام بتصنيف
لمؤلفات الغزالي ميز فيه بين المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها الى
الغزالي وبين المؤلفات المتحولة أو التى يدور الشك حول صحة
نسبتها الى الغزالي .

وقد قطع الدكتور بدوى بصحة نسبة ٧٣ مؤلفا للغزالي فى
مختلف العلوم والفنون مما يدل على أن الغزالي كان مؤلفا موسوعيا
ثانه فى ذلك شأن علماء عصره من أمثال ابن سينا وفخر الدين
الرازى من يمه . فهو متكلم وفقيه وأصولى وفيلسوف ومصلح
دينى وصوفى ، وقد خلف فى كل هذه الميادين آثارا خالدة .

سكان الغزالي على جانب عظيم من الثقافة ، كتب فى أصول
الفقه كتاب المستصفى ، وفى الفلسفة مقاصد الفلاسفة . ولا
يقبل عن ابن سينا فى تلخيصه للفلسفة فهو يضارع النجاة .
وكتب يرد على فضائح الباطنية ولخص أقوالهم كما لو كان باطنيا .
وله تأليف فى المنطق غير مقدمة المستصفى . ألف كتب منطقية

منها معيار العلم ، محك النظر ، وميزان الاعتدال - ومن الغريب أن الغزالي كان يمتدح أن المنطق علم يوناني ولكنه عالمي انساني أيضا فهو علم العقل الانساني وقد ابتدع الغزالي للمنطق أسماء حتى لا يستعمل كلمة منطق ، ولما كتب هذه الكتب لم يخرج عن كتب أرسطو ، ولكن غير في الاصطلاحات ، ولما جاء في الأمثلة لم يمثل كما مثل أرسطو أمثلة علمية ولكن اتخذ من الفقه أمثله وكتاب ميزان الاعتدال يتكلم فيه عن أنواع الموازين ، وهي الأشكال الثلاثة الأولى التي قال بها أرسطو .

وله في التصوف كتاب احياء علوم الدين ، مشكاة الانوار ، ومعراج السالكين ، مكاشفات القلوب - وله في علم الكلام ، الاقتصاد في الاعتقاد ، والجامع الموام من علم الكلام - ويظهر من مؤلفاته انه واسع الثقافة الى حد بعيد ملما لا بثقافة عصره فقط بل ولم أكثر مما كان يتوقع بثقافات اجنبية لم يعرفها كثيرون ، وتكتشف للان نواحي لم تكن معروفة عند الغزالي - كان على علم بنصاير غابت عن غيره ، الى جانب المامه بالعلوم الاسلاميه البحتة كالقرآن والحديث ، يظهر أنه على علم واسع بما كانوا يسمونه علوم الاوائل .

فالظاهر من نقده للفلاسفة وأصحاب الديانات الاخرى أنه كان مطلعاً على الفلسفة اليونانية التي ألف المقاصد تلخيصاً لها وأنه كان مطلعاً أيضاً على كتب أصحاب الديانات الاخرى كالمسيحية واليهودية وأنه استفاد منهما - وهذه الاستفادة ظاهرة في نقده لفلسفة الفلاسفة الاسلاميين أمثال ابن سينا والفارابي - فهو على علم بكتابات يوحنا التحوي المعروف وبالانجليزى يشيرون اليه باسم جون دي جلوميدور الذي رد على بروجلس فيما قاله عن قدم العالم ، وكذلك رد على أرسطو ، وعن طريقه تسربت هذه الاقوال الى العرب ومنهم الغزالي فتأثر بها وتنبه الى هذا الامر البيهقي في

تاريخ حكم الاسلام وقال : وأكثر ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يوحنا النحوى .

وكذلك لاحظ الأمر نفسه الشهروزى في كتابه نزاهة الارواح ، وتظهر معرفة الغزالى باثار القدماء فيما قاله في مقدمه للمعشائين الاسلاميين ، فهو يناقش آراء فلسفية قديمة مثل آراء الطبيعيين والدهريين وغيرهم ، والظاهر أن أسفار الغزالى فى سورىة كان لها أثرها فى تكوينه العلمى ، ولا يبعد أنه اتصل هناك ببعض الرهبان المسيحيين التابعين للكنيسة اليونانية .

وبإضافة الى علمه المكتسب من الكتب فعمد الغزالى متبسع عظيم جدا غير مكتسب هو تجربته الخاصة وتفكيره الخاص الاصيل . فالتحليلات الموجودة فى كتاب الاحياء تحليلات نفسية روحية تنبع من أعماق نفس الغزالى . هذه التحليلات من عمل الغزالى نفسه وتجربته الخاصة ، ثم أن الغزالى الذى عمل فى مكافحة الفلسفة وتقدمها . كان للفلسفة تأثير فيه غير قليل ، تأثير فى تفكيره وفهمه ومصطلحاته وأساليب الرد نفسها وأكثر ما تأثر به الغزالى كان الفلسفة الافلاطونية الحديثة فى الرسالة اللدنية وفى مشكاة الأنوار ومعارج القدس والأحياء كثير ما نجد له نظيرا فى تساميات أفلوطين أخذ الغزالى كثيرا من تعاليم الديانات الاخرى والمسيحية خاصة ، وأخذ من الفلسفة المسيحية واليونانية وكذلك أخذ بنصيب وافر من التراث الاسلامى كالقرآن والحديث والتصوف ، كان تأثره بالصوفية أكثر ما يكون ، الشخصيات الآتية أثرت فيه وبعضها أشار اليه بالفعل ومنهم الحسن البصرى ، سفيان الثورى ، ابراهيم بن آدم - رابعة العدوية ، أبو بكر الشبلى ، الدارامى ، الحارث المحاسبى ، أبو يزيد البسطامى ، أبو القاسم الجنيد أبو بكر الشبلى ، أبو طالب المكى ، أبو عبد الرحمن السلمى ، القشبرى .

الفصل الثانى

الشك واليقين عند الغزالى

ولدينا ترجمة أخرى لحياة الغزالى كتبها هو بنفسه وترجم فيها لحياته الفكرية وتجربته الروحية فى كتاب المنقذ من الضلال . لا يوجد فى الأدب الإسلامى ترجمات ذاتية لكثيرين من مفكرى الاسلام . ويكاد يكون المنقذ من الضلال هو النموذج الوحيد . والترجمة الذاتية سلاح له حدين : أولا صدوره عن صاحبه يزيد فى قيمته وفى نفاسه كمرجع أصلى ، وفى الوقت نفسه له خطره أيضا باعتباره صادر عن ذات الشخص فتتجلى الميوب الذاتية كما تتجلى المعاسن . إذ أن الانسان حين يكتب لنفسه بما يمر به من أزمت وحالات مختلفة ، كل هذا يجعل للترجمة الذاتية قيمتها ، فالمنقذ يمكن اعتباره الى حد ما وثيقة سيكولوجية كبيرة نعتد عليها فى فهم الغزالى . وبالرغم من عبارات الغزالى الصريحة فى المنقذ نجد بعض الناس يحاولون تأويل هذه العبارات ، فيذهبون الى أن الغزالى قصد كذا وكان ينوى كذا ، وقد أفسدوا الأمر على أنفسهم وعلينا بذلك . فهذه الوثيقة بمثابة اعتراف صريح للغزالى بما جربته نفسه الشاكة المتحيرة من ألم وما شعرت به نفسه الصوفية من سعادة وما وجدته نفسه الطموحة من لذة تارة وألم تارة أخرى وما شعر به الغزالى من الصيت والفنى والفقر والتواضع والزهو ، وما أحس به الغزالى من مرارة ضد الفلسفة السابقة عليه والمعاصرة له . كل هذا نجده فى المنقذ ولكننا لسوء الحظ لا نستطيع أن نعتبر المنقذ وثيقة تاريخية علمية دقيقة لحياة الغزالى ، بعبارة أخرى نجدها وثيقة لها عيوب .

فى حين كان ينبغي له ان يعدثنا عن نفسه ، فالغزالي عندما كتب
المنقذ لم ينس أنه كان مدرسا وقد كان طول حياته مدرسا .

والواحد منا لا يخرج فى نهاية الكتاب بفكرة قاضة لما انتهت
اليه حياة الغزالي ، هل انتهى الى نهاية أم ازال من حيرته ؟ هل
استقر فى حياته الروحية ؟ هل صحت توبته ؟ الغزالي يترك
الانسان فى حالة معلقة من غير أن يتأكد مما تم تحقيقه للغزالي ،
وهذه المسألة لاحظها الكتاب الغربيون والمسلمون الذين أروا
له . وللغزالي عبارات تشير الى أنه لم ينته من شكه الى علم يقينى
كانت تنوق اليه نفسه بل لزمته حيرته حتى النهاية ، وهى من
المسائل التى لا تزال تنتظر البحث والافاضة فى البحث .

ولعل كل قيمة الكتاب تنحصر فى أن الغزالي كتبه فى أخريات
حياته ، قبل وفاته بخمس أو ست سنوات ، فهو من مؤلفات النضج
ومن المؤلفات التى جاءت فى دور كان الغزالي قد درس العلوم
التقليدية والفلسفية ، أى انتهى من مراحل كثيرة تعتبر تمهيدا
لهذا الكتاب الذى يعد خلاصة لتجارب الرجل . ولكن بعد قراءة
الكتاب لازال الانسان كما قلنا يسائل نفسه الاسئلة الآتية : هل
كان الانقلاب الروحى فى الغزالي تاما ؟ هل لزمه الشك طول
حياته ولم يتخلص منه ؟ هل تصوف الغزالي حقيقة ؟ أى نوع من
أنواع التصوف كان تصوفه ؟ كل هذه المسائل لا تزال قابلة
للجدل والمناقشة ويستحيل الرد عليها بصورة قاطمة .

بحث الغزالي كما يقول فى المنقذ منذ طفولته عن الحقيقة ،
وكان يعتقد أن البحث عن الحقيقة رغبة ملحة فيه وصفة غرزا
الله فيه ، وهى صفة من صفات الانسان من حيث هو انسان ، ولكن
الغزالي بدافع ملح أكثر من غيره ، كان يشعر بنوع من الضيق
والاضطرار للبحث عما يسميه الحقيقية ، ولم يكن يسلم بأى

شيء يعلمه على سبيل التعليم ، ولكنه كان يقف موقف المتأمل .
ولاحظ أن الأطفال يتشاون على دين آبائهم ، فابن المسلم ينشأ مسلماً وابن النصراني ينشأ نصرانياً وابن اليهودى وهكذا ،
فادرك ان الاديان أمور تعلم وتغرس فى الناس بعد ولادتهم، ولكن قبل ذلك توجد الفطرة ، فهل الفطرة يقصد بها دين الفطرة أم يقصد بها الطبيعة الغير مكيفة ، الطبيعة العامة ؟ والحديث يقول ، « كل مولود يولد على الفطرة وأبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، يولد على الفطرة أى على دين الفطرة ، دين مطبوع عليه الانسان بالفطرة ، ثم يجيء أصحاب الاديان ويعطيانه الدين الاسلامى أو المسيحى » أم أن الفطرة هى صفة يبيضاء فينتقش على هذه الصفة دين الاباء ؟ ولكن نحن لا نعرف أى المعنيين أخذ بها الغزالى . ونحن نعرف أن الجنيد مثلاً تكلم عن شيء يمكن أن يفسر به الحديث قال : ان النفس الانسانية مطبوعة منذ الأزل على التوحيد قبل وجود النفس واتصالها بالجسم واستشهد بالآية (واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم (١)) .

وهى الآية التى تسمى آية العهد أى أن الله أخذ من نفوس البشر هذا العهد فأخذوا به وعاهدوه عليه قال ألت بربكم قالوا بلى (٢) ، وهنا قرب من النظرية الافلوطينية من أن النفس كان لها وجود سابق . والذين يأخذون بهذه الآية يقولون ان الدين المطبوع فى النفس هو دين التوحيد وهو دين عالمى لا فرق فيه بين فلان وفلان ولكن الذين يطبعونه بلون معين هم أصحاب

(١) أنظر : غينى . التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ص ٣١٧-٣١٨ .

(٢) سورة الاعراف ، آية ١٧٢ .

الأديان الموجودة فيأخذ الطفل من والديه صورة جديدة ولكنها
تكيف للدين الموجود وهو دين الفطرة .

يقول الفزالي : تحرك باطنى الى طلب حقيقة الفطرة
الأصلية وحقيقة المقائد المارضة بتقليد الوالدين والاستاذين
وتمييز الحق منها والباطل (١) . يشتم من ذلك أن الفطرة دين ،
والجنيد وضع المسألة فى رسالته الخاصة بالتوحيد ولكنه سار فى
التوحيد الى النهاية ، هذا التوحيد الذى أقرت به النفوس قبل
وجودها فى الأجسام . هذا التوحيد القديم ، ونسيته النفس الى
حد ما ، فالعياة الصوفية عنده عودة الى هذا التوحيد ، والتوحيد
عنده ليس الاقرار فقط بفرדانية الله فى الألوهية ولكن عنده هو
أن ترى النفس أن لاعلة حقيقة ولا فاعل حقيقة الا الله ، فهو عود
بالنفس الى التوحيد الاول القديم ، هذه كلها أشياء لم تخطر فى
بال الفزالي وقد ذكرنا الجنيد على سبيل المثال لتوضيح ما فهمه
البعض من دين الفطرة وأن كان الفزالي لا يقر دين الفطرة .

يقول الفزالي : فقلت فى نفسى أولا أن مطلوبى العلم بحقائق
الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى (٢) : أى أن مطلوبة
و أن يعلم حقيقة الوجود ، فهذا المطلب اقتضاه أن يبحث فى حقيقة
العلم ، أى بدأ يفكر ابستمولوجيا . أراد أن يعرف الحقيقة على
ما هى عليه فبحث فى الابستمولوجى ، أراد أن يعرف حقيقة
الوجود بدأ يبحث فى حقيقة المعرفة ، وفى الحقيقة أن التاحيتين
ملازميتين لا يمكن فصل احدهما عن الاخرى ، فكل بحث اتولوجى
يمهد له يبحث ابستمولوجى ، فالفزالي غرق فى هذا البحث منذ

(١) المنقذ ص ٥ - ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

البداية ، ابتداً يبحث فى الوجود فبحث فى العلم ، تكلم عن
الضرورة وعدمها واليقين وعدمه فى كل علم وأدى به هذا الى
التشكيك فى كل العلوم • ثم يستمر فيقول : فظهر لى أن العلم
اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبق معه ريب
ولا يقارنه امكان الفلط والوهم ولا يتسع القلب لتقرير ذلك
(الوهم والفلط) بل الامان من الغطاء ينبئ أن يكون مقارنا
لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً
والمصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً أو انكاراً فانى اذا علمت أن الـ
١٠ أكثر من الـ ٣ وقال قائل : لا بل الثلاثة أكثر دليل انى
أقلب هذه المصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسميه
فى معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ،
فاما الشك فكما علمته فلا (١) •

العلم اليقيني عنده هو الذى ينكشف انكشافا لا يبقى معه
ريب ، العلم الواضح عنده هو الذى لا يقارن هذا الانكشاف
امكان الوهم أو الفلط ، أى أنه واضح وضوحاً تاماً لا يقارنه أى
ريب ولا يسمح القلب أن يرفضه رفضاً تاماً ، ومن علامات العلم
اليقيني أيضاً الشعور بالامان ، أى أن الانسان لا يخاف من
احتمال وقوع خطأ • هناك طمانينة ، شعور بالامان ، لان العلم
الغير يقيني يجعل النفس خائفة ، فى حين أن الانسان يشعر بأمان
وأطمئنان حين يحل مسألة رياضية ، فى حين اذا صعب حلها شعر
الانسان بقلق وانزعاج ، فالشعور بالامان مصاحب للعلم اليقيني ،
فالامان من الخطأ يكون مقارناً لليقين • قد يحدث أن انساناً
يدرك يقين مسألة من المسائل وأيضاً يشعر بالامان ضد الفلط ،

هذا الشخص الحاصل على العلم اليقيني يأتى اليه شخص ويقول له أن عنده خطأ بدليل أنه يقلب المصا ثمبانا ولكن صاحب اليقين لا يشك فى يقين علمه بالرغم مما عمله الآخر .

يريد الغزالي فصل العلم اليقيني من ناحية ، وهذه المعجزة التى قد تكون معجزة اولاً ، لان قلب الحجر ذهباً ليس دليلاً على أن الثلاثة أكثر من عشرة .

أتى الغزالي بمثال من الرياضة ، ولكن الواقع أن هذا مثال فقط ، فليس كل العلم اليقيني من هذا النوع من أنواع العلم اليقيني . وأى علم ينطبق عليه هذا الوصف فهو علم يقينى، وبناء عليه كل ما يعلمه الانسان على هذا النحو ولا يتيقنه هذا النحو من التيقن يكون لا أمان معه فلا يقين فيه .

فتش الغزالي فى معلوماته لعله يمشى على هذا النوع من العلم اليقيني فبدأ بالحسيات والضروريات أى القضايا المستندة الى الحس والقضايا الأولية البديهية فقال فى نفسه : لا أمل فى اقتباس المشكلات الا عن طريق الجليات (البينة بذاتها) ويقصد بها الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أولاً أن يتيقن من ثقته بالمحسوسات والضروريات وهل هى أو هل ثقته بها من نوع الثقة التى يشعر بها الانسان ازاء القضايا التقليدية ، فلا شك أن الانسان يشعر بنوع من اليقين والثقة بازاء القضايا الحسية والضرورية ، فهل الثقة كلها من نوع واحد ؟ هل نوع الثقة هنا هو نوع الثقة هناك ؟ هل اليقين بهذه القضايا الحسية من نوع اليقين بالقضايا التقليدية ؟ وهل هو ثقة أكثر الناس بالقضايا الرياضية أم هى ثقة محققة لا غدر فيها ولا غائلة ؟ .

هذه مسألة فى غاية الدقة ، أحيانا نشعر بثقة من أنواع مختلفة من الاحكام ولكن علينا أن نسأل أنفسنا أى نوع من

أنواع الثقة هذه ؟ هل الثقة التي نشعر بها ازاء نوع آخر من القضايا أم تختلف ؟ مثلاً لا اله الا الله يقولها المسلم بناء على تفسيد من الآباء والأجداد ويسمعها كل لحظة فعنده ثقة بازاء هذا الحكم ولا يستطيع أى شخص أن يزعجه عنه ، ونفس الشخص يشعر بيقين ازاء ظاهرة أخرى الماء يتجمد فى درجة حرارة ويتغير فى درجة مميئة ، هنا أيضاً نوع من اليقين فهل اليقين من نوع يقينه فى الحالة الأولى ؟ نوع ثالث من الأحكام الواحد $\frac{1}{2}$ الاثنى أو $2 \times 5 = 10$ أو $2 + 2 = 4$ هذه القضايا فيها يقين قوى جداً ، فهل اليقين فى القضايا الحسية والمنطقية والرياضية واحد ؟ انتفايا التقليدية فيها امكان الغداع والغائلة كما يقول الغزالي وهى القضايا المأخوذة من الآباء دون تعميم أو نقد اذ قبلت على وجهها الظاهر لا يمكن الدفاع عنها لأنها مأخوذة بدون أساس فهى قضايا متواترة تقليدية بحتة ، مثلاً الجبل الفلانى تسكنه الشياطين ، هذه قضية لا أساس فيها للدفاع اذا حاجيت من ينكر هذه القضية . أقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات ينظر فيها وسأل نفسه : هل يمكن أن يشك الانسان فى المحسوسات ؟ فانتهى به طول التشكيك الى أنه لا يستطيع أن يسمح لنفسه بالتسليم المطلق حتى بالمحسوسات ، يبحث فى المحسوسات وهى من الأشياء التى كان شديد الايمان بها لانها من الأشياء المحسوسة الملموسة فوجد أنها من أكثر المعلومات تخليطاً وخطأ وأن حالة اليقين فيها حالة مشكوك فيها كل الشك - تنبه الغزالي الى هذا منذ القرن ١١ . والعلم الحديث الآن يعزز هذا ويبرره . رأى الغزالي أن حاسة البصر وهى أقوى الحواس تغدع صاحبها فترى الظل ثابتاً مع أنه متحرك - لا يقف أبداً عن الحركة وتريه الكبير صغيراً (١) هنا مسألة دقيقة جداً يثيرها علماء النفس *

ويمكن الرد على الغزالي أن الحس لم يخطيء وإنما الذى أخطأ هو العقل فى تأويله للاحساس . إذ أن الحس قد لا يخطيء ولكن التأويل والتفسير هو الذى أخطأ ، فالعقل هو الذى أخطأ ، سواء أكان المخطيء هو الحس نفسه لأن الحس لم يبعث لا يدرك شيئا وإنما الإدراك ادراك عقلى فى النهاية وإن كان مبتدئا على الحس . فالاحساس والإدراك الحسى متلازمان . الإنسان يرى العصا مكسورة فى الماء وسليمة فى الهواء — أو يرى أن خطوط السكة الحديد تتلاقى فى حين أن المتوازيين لا يلتقيان وغير ذلك من أخطاء الحس .

إذا فالمبركات الحسية لا يمكن الاعتماد عليها ، والقضايا الحسية لا يمكن أن تؤدى إلى اليقين الذى يطلبه الغزالي .

يقول الغزالي : لقد بطلت الثقة فى المحسوسات فلملها لائحة إلا بالمقليات (١) التى هى من نوع أوليات الرياضات مثل $2+2=4$ ، مثل قضايا المنطق الصورى ، التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والشئ لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد . ولكنه أجاب بقوله : إذا كان حاكم العقل قد كذب حاكم الحس فيما كان يصدق به فما يدرينا لعل هناك حاكما آخر وراء العقل إذا ظهر أو تجلى يكذب حاكم العقل كما كذب حاكم العقل حاكم الحس ولولا ظهور حاكم العقل وتكذيبه لحاكم الحس لظل الإنسان يمتدح فى حاكم الحس . ونحن لازلنا نمتدح بصواب أحكام العقل لأنه لم يظهر بعد هذا الحاكم الذى يفترضه الغزالي ، فتحقق مازلنا فى دور انتظار . ويقول الغزالي إن عدم ظهور ذلك

الحاكم ليس دليلا على استحالة وجوده (١) . ويعد أن تردد في هذا الأمر قليلا وجد تأييدا له بأحوال المنام وأنه رأى أن الانسان يرى في النوم أمورا ويتخيل أحوالا ولا يشك في ثبوتها واستقرارها ثم يستيقظ فيعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاته واعتقاداته أصلا . يتساءل الفزالي : يم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده في يقظتك بعسك أو عقلك هو حق بالاضافة لحالتك الا يمكن أن تطرأ عليك حالة أخرى تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ؟ فاذا أوردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحال ما تدعيه الصوفية أنها حالتها . اذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم اذا غاصوا في أنفسهم وهاووا عن حواسهم رأوا أحوالا لا توافق هذه المقولات ، أو لعل هذه الحالة هي الموت الذي يشير اليه الحديث : (الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا) فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة فاذا مات الانسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهدها الان ، ويقال له عند ذلك (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) (٢) - أي حاد .

بعد أن شك الفزالي في حاكم الحس وكان سبب شكه فيه أن جاء حاكم العقل وكذبه ، مثلا كسان يرى أن الشمس مثل الرغيف ، فقال العقل : لا ، انها أكبر بكثير من الأرض ، فالعقل جاء بحكم جديد كذب حاكم الحس . فقال : لو كان الأمر كذلك ألا يصح عقلا أن يكون هناك حاكم الحس واذا لم يكن قد جاء ذلك الحاكم فليس معنى ذلك أنه لن يأتي لماذا لا يكون ذلك الحاكم هو

(١) المنقذ ص ٩ - ١٠ .

(٢) سورة ق آية ٢٢ .

حاكم الصوفية الذين يرون مالا نرى ولعل هذا الشيء المنتظر هو الموت أى أن العقل سيأتى عليه وقت تبطل أحكامه وينكشف غطاؤه عندما تنكشف الحقيقة بالموت لأن النفس تغطى ما دامت متصلة بالبدن فإذا انفصلت عن البدن تبين لها الحقيقة .

فى تاريخ الفلسفة الطويل نجد معايير مختلفة للحقيقة ، فحاكم الحسين يكذب حاكم المثاليين ، وهذا يكذب حاكم العقلين وهذا يدوره يكذب حاكم الحدسيين . وهكذا الحقيقة مزاج مع للحس والذوق والتجربة .

المهم أن الغزالي يقول أن هناك احتمال يتكذب حاكم العقل، ولكم نقطة الضعف عند الغزالي فى نظرنا هى أنه إذا كان الأمر كذلك فنحن لا ننتهى ، اذا سلمنا باحتمال وجود حاكم يبطل أحكام العقل فلا شيء يمنع من وجود حاكم ثالث ثم حاكم رابع وهكذا . . . اذا من يدرينا لعل هؤلاء الحكام تظهر ، وهذا ما نقوله للصوفية ، اذا ربما كان هناك حاكم آخر يبطل أقسام الصوفية . وبذا نفتح على أنفسنا بابا لا يمكن غلقه .

بعد أن ذكر الغزالي امكان وجود ذلك الحاكم قال ان عدم ادراكنا لوجوده الآن لا يمكن أن يتخذ دليلا على أن وجوده مستحيل، وقال لعل هذا الأمر هو ادعاء الصوفية بأنهم يستطيعون ادراك الحقيقة على نحو يختلف عن ادراك المتكلمين والفلاسفة ، وأن عندهم حاكما يقضى ببطلان أحكام العقل كما يدعيها الفلاسفة ، ولعل النفس عندما تنفصل عن البدن بالموت يتبين للانسان أنه كان فى غفلة وأنه كان مخطئا .

يبدو لنا أن الغزالي حريص على أن يبين عجز العقل الانسانى عن ادراك حقيقة الوجود والوصول الى نوع من المعرفة تطمئن

اليه النفس . ولم يكن الغزالي أول من نقد العقل الانساني
فالفلسفة مملوءة بهذا ، وظهور التصوف والعلم الصوفي دليل
على أن الناس لا يرضون عن حلول العقل الانساني للمشاكل
الوجودية الكبرى . حين نقول ان العقل الانساني عقل متصل
بالعالم فمقولاته مستقاة من هذا الوجود فهو محصور في دائرة
معينة هي مقولات الوجود ، فكيف يطمع في أن يدرك الحقيقة
القصوى ، وذلك مثل الشخص الذي عنده ميزان للذهب ويطمع
في أن يزن بها الجبال . ولكن اذا بحثنا في أقوال أولئك الذين
يتهمون العقل الانساني بالقصور نجدهم يشيرون الى شيء ليس
هناك ما يمنع من تسميته عقلا أو قوة من قوى العقل . مثلا
الصوفية الذي يرضى عنهم الغزالي قالوا ان العقل غير كاف
للوصول الى العلم وانما الذي يوصل الى العلم اليقيني هو الذوق
والكشف ، واذا ما سألت عن أداة الذوق قالوا القلب أو السرفما
الذي يتمتع أن تكون هذه القوة قوة من قوى العقل الذي يتكروته .
الواقع أن الذي يتكره الغزالي ويصح أن نوافقه عليه هو العقل
بالمعنى الضيق ، أي العقل النظري الذي أدواته المقدمات والنتائج
ومقولات المنطق ، هذا هو العقل المقل على نفسه ، ولا يوصل
الى علم يقيني ، ولكن اذا استعملنا العقل بالمعنى الواسع فلا
يمنع من أن يكون عندنا قوة نسميها العين البصيرة أو نسميها بأى
اسم ، قوة تنبثق من أعماق النفس هي قوة من قوى العقل .
فيجب التفرقة بين العقل الذي ينكره الغزالي وهو العقل المنطقي
القاصر على الجدل والمقدمات والنتائج وبين العقل بالمعنى
الواسع .

كذلك يتكلم الفلاسفة مثل ابن سينا وغيره عن امكان اتصال
العقل بقوة خارجية هي العقل الفعال اما اتصالا جزئيا في هذا
العالم أو اتصالا كليا عند انفصال النفس عن البدن وعودتها الى

أصلها • قلنا ان العقل الانسانى يتصل بالعقل الفعال فيحدث عنه نوع من الاشراق والعلم اليقيني ، فما المانع من أن يكون ذلك من عمليات العقل ، على كل حال الذين انكروا على العقل قدرته على الوصول الى الحقيقة انما قصدوا العقل الجدى وليس هناك ما يمنع من الاعتقاد بأن الحياة النفسية فيها نواحي مجهولة ، وقد تستيقظ بعض هذه النواحي فى بعض الافراد كالصوفية والفنانين فتدرك من حقيقة الوجود مالا يدركه العقل العادى •

ويذهب الغزالى الى أن المعرفة الدينية الذوقية هى بمثابة الماء الذى ينبع من قاع البئر ، اذا تمتعت قاع البئر وعندما تظهر لا تستطيع إيقافها ، كل ما هناك تلهير البئر حتى تنبع ، فهذا هو علم الاشراق أو الذوق أو الالهام •

خلاصة هذا أن الغزالى عندما يشك فى العقل وفى قوى العقل انما يقصد العقل الفلسفى وهو محق فى تنده لهذا العقل لأن مثل هذا العقل كالحشرة التى تنسج حول نفسها كل أنواع القيود والخيوط التى تربطها ثم تحاول أن تفك نفسها من هذه القيود •

فالفزالى عندما نظر الى المسألة وجد أن العقل ليس الطريق الى العلم الذى يرنو اليه فاتجه نحو التصوف •

لما خطرت كل هذه الخواطر ببال الغزالى اعترته نوبسة من اليأس والغم ودامت حاله على ذلك ، اعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين كان فيهما على حد قوله على مذهب انفسه بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال ، أى حاله حال السوفسطائى ولو أنه لا يسمى سوفسطائيا • السوفسطائى عنده أنواع يدخل فيهم

المفكرين المعنانيين والا أدريين والنسبيين (عندى وعندك) وسبب
الشاكون . وهنا أدخل الغزالي نفسه فى السوفسطائيين أى انه
لا يدرى ، ونحن لانسمى الآن هذا النوع مفسدة لأنها حددت لكن
العرب ادخلوا المعنديين والا عنديين والا أدريين .

كل هذه الشكوك انقذت فى نفس الغزالي وتمكنت من
نفسه ، وظل الغزالي كما يقول حوالى شهرين وهو على هذه الحال ،
ولا ثقة له يعلم ولا بمعرفة . فالشك عند الغزالي كما نرى حالة
نفسية مر بها ، بينما الشك عند ديكارت مثلاً شك ارادى يتوخاه
الفيلسوف بارادته ويخرج منه بارادته ، وديكارت عندما وجد فى
نفسه علامة اليقين لم يستطع الخروج من يقينه بنفسه الى
اثبات وجود الله أى الى اثبات موجود خارج نفسه الا بدور ظاهر ،
فمن جهة يعتمد ديكارت فى اثبات وجود الله على العقل والافكار
الواضحة ومن جهة أخرى ينبغى للتأكد من صدق العقل والافكار
الواضحة العلم اولا بوجود الله وصدقه .

أما الغزالي فان الله سبحانه وتعالى هو الذى اخرج من شكه ،
هو الذى اخرج من الظلمات الى النور هو الذى قذف فى قلبه نورا
من هذا المرض ، من هذا الشك ، وعادت نفسه الى الصحة
والاعتدال ، وعادت الضروريات مقبولة موثوقا بها ، « لم يكن
ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر
وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (١) وعلامة هذا النور الذى
يقذفه الله تعالى فى القلب هى : التجافى عن دار الغرور والانابة
الى دار الخلود (٢) أى الزهد فى الدنيا والتطلع والعمل للاخرة .

(١) المنقذ ص ١٠ - ١١ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ .

ويروى الغزالي أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الشرح في قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » بالنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب .

وهذا النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحيان وينبئ للإنسان أن يترصد له ويمد نفسه لقبوله وذلك بالمجاهدات والمبادات والزهد في الدنيا ودوام ذكر الله . وفي كتاب الأحياء وصف رائع للمجاهدات والمبادات والمقامات والاحوال التي ينبئ على الإنسان أن يسلكها حتى يمد نفسه للكشوف والفتوحات ، حين يقذف الله بالنور في القلب سيجد الإنسان الاوليات والمعارف حاضرة في نفسه فلا تتحرك النفس لطلب المعارف لأن الحاضر لا يطلب .

الفصل الثالث

الحقيقة عند الغزالي

لما كفاء الله هذا المرض وقذف في قلبه نور الحق ابتداء ينظر في أصناف الطالبين للحقيقة فوجدهم أربع فرق (١) -

١ - المتكلمون وهم الذين يدعون أنهم أصحاب الرأي والنظر .

٢ - والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التلميم (الذي يتلقونه) باقتباس من الأيام المصوم .

٣ - الفلاسفة : وهم آل المنطق والبرهان .

الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة الالهية وأهل المكاشفة والمشاهدة .

يحصر الغزالي طلاب الحقيقة في هذه الفرق الأربع ويرى أن الحق لا يشذ عنهم ولا يخرج عن دائرتهم . يريد الغزالي أن يقول أن الطالب للحقيقة إما أنه متكلم أو ياطني أو فيلسوف أو صوفي ، ولكن الادعاء بأن الطالب للحقيقة لا يبدو أن يكون واحدا من هؤلاء الأربعة وأن الحق لا يشذ عنهم فإذا لم نجد الحق مع واحد من هؤلاء الأربعة فلا أمل في أن نجد الحق عند غيرهم ادعاء باطل أو استقراء ناقص وشذوذ وضعف في التفكير .

وعندما أقول الحق أو المعرفة محصورة في هذا أو ذاك فقط ولا أجهل أي احتمال أكون قد قفلت الباب لكي أحصر التهمة في

واحد ، وهذا هو ما عمله الغزالي في الحقيقة عندما حصر أصحاب الحقيقة في أربعة ثم أخذ ينقد حقيقة كل واحدة من فرق الفلاسفة ، والمتكلمين والباطنيين ولا يجد الحق عند هؤلاء فقال لابد من أن الحق عند الصوفية ، هذا هو موضع الأخذ على الغزالي إذ يصح أن يوجد الحق عند غير الصوفية .

نظر الغزالي إلى الأمر كما هو في عصره فوجد البارزين مما يدرسون الحقيقة هذه الفرق الأربع . وقد كان من الجائز أن يكون هناك صاحب مذهب وجودي أو غيره ولكن لم يدرسه الغزالي فنظر إلى البارزين ونسى الباقين وأخذ يناقش كل طائفة ويرفض مذهبها إلى أن وصل إلى الصوفية وقال إن عندهم الحق .

أما التقليد فقد تركه نهائياً وقال أنه لا أمل للمودة إلى التقاليد لأن شرط المقلد لكي يكون مقلداً حقيقياً أنه لا يعرف أنه مقلد ، فإذا عرف أنه مقلد وابتدأ الشك في تقليده انكسرت زجاجته ولا أمل في العودة إلى التقليد لأن كسر زجاجة التقليد شئت لا يلم إلا أن يذاب (الكسر) بالنار ويستأنف له أو لها صنعة أخرى مستجدة . فلا بد من صهر زجاجة التقليد مرة أخرى لكي يحصل على صنعة أخرى لم تكن تقليداً (١) .

الأمر إذا محصور في شيئين :

أما تقليد وقد انتهى ، أو واحد من هؤلاء الطوائف الأربع .
نظر في أقوال كل فرقة واستبعد أن تكون هي الموصلة إلى الحقيقة ما عدا الصوفية . إن رضاء الغزالي عن الصوفية بعد أن انتهى به المطاف إليهم يعتبر بمثابة بداية حياته الصوفية وبداية تحوله .

ولكن ما مدى ثقافة الغزالي الصوفية وما مدى اتصاله ببعض رجال الصوفية حتى يتحول ويسير في هذا الطريق ؟ هل هذه أمور غامضة ولا نعرف الا أن الغزالي اتصل بالرجل الصوفى الذى وصاه أبوه به وكان الغزالي حينئذ صغيرا ولم يكن لهذا الرجل تأثير عليه ، ولكن ظهر ميله الى التصوف عتيفا بعد ان انتهى من النظر فى العلوم اطلاقا فلسفية وكلامية ، وأيقن أن الطريقة الصوفية هى الطريق القويم ، وأنه لا يتم الا بعلم وعمل ، وأن العلم انما هو وسيلة فقط لمعرفة أسباب مشاكل النفس وكيفية اكتسابها الصفات الحميدة التى تكسب النفس صفاء ومعرفة .

وايقن ان الناحية العملية فى الطريق الصوفى اشق كثيرا من الناحية النظرية ، بل ان الناحية النظرية أسهل كثيرا ، ولكن الناحية العملية هى المحك والاساس ، والتغلب عليها فيه النصر الحقيقى ، أما تحصيل العلوم فهو أمر سهل . فهناك فرق بين من يعرف الزهد وتمازيقه وأحكامه وبين من يتزهد بالفعل وفرق بين من يحلل المعرفة وأنواعها وبين من يصل الى المعرفة . وعرف الغزالي أن ما قرأه للجنيد والشبلى والحارث المعاسبى وأبو طالب المكي سهل يسير اذا قيس بالحياة الصوفية والرياضة انصوفية (١) . أدرك الغزالي أمرين أو شيئين أو حقيقتين فى غاية الأهمية : الأمر الاول أنه لا بد للسالك فى الطريق الصوفى من الذوق والحال ، وأن يكون صاحب ذوق وحال ليعرف بنفسه منازى أقوال القوم ومراميهم وربما هذه المسألة هى التى تموز باحثى التصوف .

الأمر الثانى هو أن العمل فى الطريق الصوفى أقسى وأشق من العلم . ولكنه على كل حال أيقن أنه لا أمل فى الحصول على عبادة

الأخرى إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وذلك بالانقياد على الله
 اقبالا مطلقا والانابة الى الله اناة تامة والتجافى والنبذ عن دار
 الغرور وقطع علائق البدن بالعلم وبكل ما يتصل بشهوات النفس .
 كل هذا أدركه بوضوح (١) . وهنا حصل له فى نفسه نزاع عنيف
 ووقع فريسة لمطامع النفس ومطامع القلب فتجاذبته العوامل مدة
 طويلة . الدنيا تطلبه من ناحية ومطالب الآخرة من ناحية أخرى ،
 التصوف يشده من ناحية والترف والدنيا من جهة ثانية فمكث
 يتأرجح مدة طويلة . استمرت أزمته ستة أشهر كان أولها رجب
 سنة ١٤٨٨ حتى حدث له عارض اضطرارى حل المشكلة ذلك أن
 لسانه حبس فاستحال عليه التدريس وسامت صحته واستولى
 عليه الهم والغم فأيقن أن ذلك مقصود من الله فقطع عليه خط
 العودة الى الأبد وعلم أن ذلك علامة من الله يريد بها انتهاء ذلك
 التردد ، فعزم على الخروج من بغداد الى مكة حاجا فى الظاهر
 ولكنه كان ينوى الخروج الى الشام والسياسة فيها فى الحقيقة .
 منذ خرج الغزالي من بغداد واستمرت رحلته نحو عشر
 سنوات يقول انه انكشف له فيها أمور لا يمكن أن يحصيها او
 يستقصيها ، ولكنه لسوء الحظ لا يذكر لنا من هذه الأمور شيئا
 ويجعلها اجمالا فى كلام غامض عن طريقة الصوفية . عندما يتكلم
 الغزالي عن طريقة الصوفية لا يتكلم عما كشف له بالذات بل عما يكشف
 للصوفية عامة ويقول أن طريق الصوفى مملوء بالمكاشفات والمشاهدات
 من أوله ، والصوفية يرون كذا فى حال يقطعتهم ويرون كذا فى
 حال نومهم ويتكلم عما يكشف للصوفية فى المنام وعن الأمور الغير
 محسوسة مثل الملائكة الذين يظهرون للصوفية فى حاز اليقظة .
 وتكلم عن الأحوال العالية التى يرى فيها الصوفية صورا
 وأمثالا روحية يضيق المقام عن التعبير عنها ووصفها ولا يحاول
 التعبير عنها التعبير الا اذا اشتمل كلامه أو لفته على خطأ صريح

لا يمكن الاحتراز عنه فيقع التعبير عن هذه الاحوال فى حاز يكاد يتخيل أنه من أصحاب الحلول أو أصحاب الاتحاد . يقول الغزالى ان الصوفى يرى أحوالا اذا أراد التعبير عنها اشتم منها أنه من أصحاب الحلول والاتحاد مثل قول الحلاج أنا الله ، وليس فى الجنة الا الله ، وهذا الكلام خطأ لأنهم لا يقصدون هذه المنفاني ولكن ياترى هل الغزالى يمبر عن نفسه أم عن الصوفية ؟ فى للبالغ كلامه منصب على الصوفية وليس على ذاته .

يقول الغزالى أيضا أن الحال الصوفية ليست مستندنا فيما ندركه من المعرفة الذوقية فقط بل هى أساسنا أيضا فيما نقوله فى طبيعة النبوة ، اذ ليست النبوة الا امتدادا وحالا أعظم وأكبر لحالة الصوفى ، فالنبوة هى مرحلة أعلى من المراحل البسيطة الساذجة التى تظهر على أيدي الصوفية ، فالنبوة امتداد لحال التصوف ، ويستشهد بحال النبى عندما خلا بنفسه فى غار حراء فقد كان يحصل له ما يحدث للصوفية من أحوال، ثم جاء له الوحي، فالنبوة امتداد لحال الصوفى . أدرك الغزالى حقيقة النبوة عن طريق التصوف .

ويقول الغزالى ان كرامات الاولياء هى على التحقيق بداية الأنبياء ، فكرامات الأولياء تعبر عن آخر مراحل الحياة الروحية عند الاولياء ، تعتبر بداية النبوة . فأحوال الصوفية يستند اليها الغزالى فى كلامه عن حقيقة النبوة ويستند اليها أيضا فى مسائل الايمان بالعقائد الدينية على الوجه الصحيح . فالايان الحقيقى الصحيح ليس الاعتراف باللسان ولا النظر العقلى بل يأتى عن طريق التجربة الصوفية ، والغزالى استغلها فى أنها الطريق الأساسى الى الوصول الى اليقين ، وعن طريقها أدرك معنى النبوة وأنها خطوة فى طريق النبوة أخيرة ، هى الطريق السليم الموصل للايمان الصحيح . فالايان نتيجة تجربة وحال صوفية . استخلص الغزالى كل هذا من التجربة الصوفية .

ولكن لنا أن نتساءل : ياترى هل كل هذا نتيجة تجربة شخصية عالجها الغزالي أم انه حاول تفسير كلام الصوفية وهو بعيد عن التجربة ؟

من الصعب جدا الاجابة على هذا التساؤل ، المفروض انه تصوف ، ونحن نقول أن ما يقوله عن هذه المسائل نتيجة حال صوفية مر بها الغزالي في فترة حياته التي تصوف فيها . كن يدخل الخلوة ويخرج منها بشكل غير مهود في الطريق الصوفي ، شكل غريب . ويحكى ذلك عن نفسه في المنقذ فيرى في وقت من الأوقات مبررا للدخول في الخلوة ويشرح ذلك المبرر ثم يرى ما يبرر الخروج من الخلوة ويشرح مبررات ذلك أيضا دخل الخلوة ليكتسب المعرفة الصوفية ويحصل على تصفية النفس . وان كان ذلك مخالفا لتعاليم الصوفية الاساسية ، فهولا يدخل التصوف ليحقق غرضا مميئا وانما ما يظهر عليه من ثمرات انما هو منحة من الله . ولكن الغزالي دخل التصوف عندما يشس من الوصول الى معرفة اليقين ، فدخل الطريق الصوفي ليحصل على العلم اليقيني الخالي من الخطأ .

الشيء الثاني ان الغزالي كان يخرج من الخلوة لأجل أشياء : يخرج منها عندما رأى ان الفساد سرى في العقيدة وان أنباطية امتشوى ضررهم وأفسدوا العقيدة فأراد أن يدافع عن الدين ويبين مساوئهم واعتقد أنه مكلف من قبل الله بهذا وقال انه على رأس كل مائة سنة يرسل الله من يجدد الدين وانه هو الذى اختاره الله ليدافع على ذلك . واستشار من حوله الخروج من الخلوة والقيام بالرسالة التى يشعر انه مكلف بها مرة يرى ما يبرر الخلوة والعزلة ومرة يرى ما يبرر الخروج من الخلوة والعزلة ، وسرعان ما يخرج من الخلوة حتى يعود اليها متشائما يائسا من اصلاح الناس قائلا : ما قيمة هذا كله والزمن غير موات والسلطان غير

موجود فالأمر مرده الى الله ، يقول : وأنى لك رفع هذه الغصة
والزمان جائز والدور دور الباطل وماذا يعود عليك من كل هذا
الا معاداة أهل زمانك ، ولا يتم لك ذلك الا بزمان مساعد وسلطان
متدين قاهر (١) - ولم يكن عنده لا الزمان المساعد ولا السلطان
القاهر ، وكان سلطان الملك مساعدا له ولكنه مات بعد أن تولى
التدريس ببغداد بقليل - - وقرر الغزالي أن يمضى من عزله بعد
أن خرج منها حتى أمره الخليفة بالذهاب الى نيسابور ، وهنا
خرج عن عزله وقبل الذهاب اليها بعد أن شاور جماعة من
الصوفية نصحوه بترك العزلة والخروج من الزاوية .

ذهب الى نيسابور سنة ٤٩٩ ولكنه ذهب اليها كما يقول لا
ليعلم الشيء الذى به يكسب الجاه ولا يدعو الى ذلك العلم بالقول
أو بالعمل بل يدعو الى العلم الذى به ترك الجاه ، ويعرف به
سقوط رتبة الجاه (يقصد علم التصوف) وقد أقام الغزالي بقية
حياته فى نيسابور بين الزاوية والبحث ، يدرس لعدد قليل من
المريدين والأتباع ، يقضى الوقت بين التأليف والتدريس الى أن
أدركته الوفاة .

الفصل الرابع

موقف الغزالي من علم الكلام

أما المتكلمون فيدعون أنهم أهل الرأي والنظر ، ويحدثنا الغزالي بأنه ابتداء بتعلم علم الكلام قدرسه ووقف على وثائقه وأسراره وصنف فيه ، ويرى الغزالي أن علم الكلام يفنى ويحقق الغاية منه وهي حفظ عقيدة أهل السنة والرد على المبتدعة والمخالفين . والسبب في نشأة علم الكلام عند الغزالي هو أن الله القي إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق ، فيها صلاح الدين والدنيا ، ثم وسوس الشيطان للمبتدعة بوسواس مخالفة السنة وشوشوا بها على عقيدة الحق فهيا الله تعالى طائفة المتكلمين للرد على المبتدعة ونصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن البدع المحدث التي تخالف السنة الماثورة اذن قامت طائفة من الناس تدافع عن العقيدة وترد على بدع المبتدعة واعتمدوا في دفاعهم على مقدمات تسلموها من الخصوم واشتغلوا بنفس هذه المسلمات . فغاية علم الكلام ومقصوده في نظر الغزالي ليست معرفة الحقيقة كما هي وانما الدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد الخصوم والمبتدعة غير أن المتكلمين تخطوا هذه الغاية عندما كثر النقاش وطال الزمن إلى البحث عن حقائق الأمور فتكلموا في الجواهر والأعراض ماهما ، ولكن ذلك لم يكن على كل حال مقصودهم الاصل فجاء كلامهم فيه غير شاف . علم الكلام اذن وان كان يحقق الغاية منه وهي الدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد المبتدعة الا أنه لا يحقق الغاية التي يرجوها الغزالي وهي ازالة الحيرة والاطمئنان إلى علم يشفي غليله وتمطشه للحق والحقيقة . فلم علم الكلام كما يرى الغزالي يحقق الغرض منه ولكنه لا يفنى بمقصود الغزالي (١) .

الفصل الخامس

موقف الغزالي من الفلاسفة

الصنف الثاني الذي يتكلم عنه الغزالي من طلاب الحقيقة هم الفلاسفة . ويستطرد الغزالي في حكاية تاريخ حياته الفكرية فيقول : انه بعد أن فرغ من علم كلام وتبين له أن هذا العلم لا يشفي غلته وتعطشه الى الحق فقد ثنى بالفلسفة ويقول انه ثبر عن ساق الجد في تحصيل الفلسفة وأنه درس الفلسفة من الكتب دون أن يستمع الى معلم أو أستاذ وكان يشتغل بتحصيلها وتفهمها بعد أن يفرغ من التصنيف والتأليف والتدريس في العلوم الشرعية ، وكان يشتغل بالتدريس في بغداد بمدرسة تكونت من / ٣٠٠ هـ . وقف الغزالي كما يقول في هذه الأوقات التي كان يخلو فيها للفلسفة على منتهى علوم الفلاسفة . أي أن الغزالي درس الفلسفة في أوقات فراغه من التدريس والاشتغال بالعلوم الشرعية ووقف على مراميها وغايتها في سنتين ، ثم ظل سنة أخرى يتفحص المسائل ويفكر فيها ويمارء النظر ويتفقد أغوار المسائل حتى ظهر له ما فيها من خداع ولبس وتخيل . وفي اعتقادنا أن الغزالي يقالي بهذا كثيرا .

منهج الغزالي في الرد على الفلاسفة :

كان يمهء لرده على كل فرقة من الفرق بتلخيص كلام وآراء هذه الفرق ، مثل ذلك التعليمية والفلاسفة ، فكتب في ذلك « قضائج الباطنية » ورده على مقاصد الفلاسفة يقول : لابد لكل من يتصدى لأظهار مقاصد علم من العلوم من الوقوف على منتهى ذلك العلم . فان رد المذهب قبل فهمه ضرب من العبث ورمى في العمى وبذلك أخذ الغزالي على عاتقه مهمة تلخيص المذاهب قبل الرد عليها .

ثم يقول : وانه لا يقف على غساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى فيه اعلم الناس بل يزيد عليه ويعطى عليه صاحب العلم من غور وغائله .

كتب الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة حوالى سنة ٤٨٨ أى لم تصل سنة فى ذلك الوقت الاربعين وكان قد قرأ الفلسفة وحصلها بنفسه ووضع فيها كتاب المقاصد وكانت غايته من التهافت الرد على آراء الفلاسفة كما فهمها ولخصها وعرضها اين مينا والمقارايى واين سينا بوجه خاص ، وان كان من الواضح انه كان على علم بكتب فلاسفة آخرين اسلاميين وغير اسلاميين بل كان على علم ببعض كتب الشراح وبعض الكتب التى ألقت فى نقد الفلاسفة كما سيتبين ذلك فى بعض كلامه فى الرد .

يصرح الغزالي فى التهافت انه لا يريد الا ههنا مذاهب الفلاسفة (١) - لا الفلسفة أيا كانت - واظهار ما فيها من تناقض وحيز أو سفسة وقصور - يريد ان ينقد ويرفض الفلاسفة ، فهو يناظر الفلاسفة بأسلوبهم ومتطقهم ليبين لهم انهم لم يلتزموا شروط المنطق الذى يدعون به يدلل بذلك فى النهاية على اقلان العقل الانسانى فى محاولة الوصول الى الحقيقة ، وهو بذلك يمهّد الدعوة الى الرجوع الى الدين والى التصوف والوصول الى الله عن طريق الاعتقاد والعبادة والرياضة والكشف ، وهو يحذر الناس من الاعتبار والانخداع بالأسماء اليونانية الرنانة مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس الذين أطنب اتباعهم فى وصف عقولهم ودقة علومهم ، ولكنه يحذر المسلمين ان يمتدحوا ان كل هؤلاء كانوا بمكانة واحدة ، فلعل طائفة الخاص وحفكره أو ان مذاهبهم وتماليمهم كانت بمثابة واحدة ، فان

العلم الالهي غير الطبيعي غير الرياضي ، ولكل علم حكمه ، وموقفنا منه يختلف ، فهذه العلوم مختلفة في ميزان التقدير . وكان هم الغزالي اظهار بطلان حججهم في مسائل الالهيات خاصة وما يتعلق منها وما يتعارض منها خاصة بمسائل الدين وأصوله كقولهم بقديم العالم وانكسارهم للبعث وقولهم ان علم الله غير محيط بالجزئيات وغيرها .

ولكن هذه هي الناحية السلبية من نقد الغزالي التي عبر عنها في التهافت . أما الناحية الايجابية فهي محاولة الغزالي بيان أن سلامة العقل والوصول الى اليقين يكون باتبعاع الدين وملوك طريق الصوفية ، ولكن الغزالي لم يكن أول من جهر بهذا الرأي . فقد جهر به من قبل كثير من مفكرى الاسلام وخصوصا الصوفية الذين اظهروا بكل وضوح عجز العقل الانساني عن الوصول الى علم يقيني تطمئن اليه النفس . الفلسفة كما نراها ترى الشيء ونقيضه وتدافع عن كل منهما بحجج لا تقل قوة عن الأخرى . المنطق محدود في دائرته الخاصة مثل الرياضة ، والرياضة يشبونها بالبشر لا تستطيع أن تستخرج منها أكثر مما تضع فيه . فأساليب المنطق معتمدة على مقدمات فلا تستلزم من المنطق أكثر مما هو موجود في المقدمات ، فالمقدمات التي تبدأ بها لاتوصل الى شيء أكثر مما هو متضمن فيها ، تماما مثل قضايا الرياضة فلا المنطق ولا الفلسفة موصلة الى اليقين ، والعقل الانساني عاجز عن الوصول الى العلم اليقيني الذي تطمئن اليه النفس ، كل هذا أثر من قبل ، واكد الغزالي .

لا يقف الغزالي في نقده للفلاسفة عند حد ولا يتردد مطلقا في نقدهم والانتصار عليهم ولا يتردد في الاستعانة بأي رأى كان من رأى خصومهم في مسائل أخرى حتى لو كان الرأى يقتضى

الاستعانة ببعض الآراء الخاصة - فهو يحشد كل الآراء حشدا
لكي يرد على الفلاسفة وينسى كل الاحقاد التي بينه وبين غيره من
المذاهب مثل التعليمية وغيرهم -

الاختلاف بينه وبين الفلاسفة اختلاف أصيل وجوهري ولكن
الاختلاف بينه وبين غيرهم اختلاف في التفاصيل فقط ولذلك
كرس همه في مواجهتهم والرد عليهم -

كان هدفه هدم آراء الفلاسفة في المسائل الكبرى التي
تتناقض مع أصول العقائد الاسلامية مثل قدم العالم وانكارهم
للبعث ومسألة معرفة الله وقصر علم الله على الجزئيات (١) وهو
لا يتورع في الرد على الفلاسفة من أن يعتمد على أي مصدر أيا
كان ذلك المصدر ولا يتردد من أن يقتبس من أقوال غيرهم المعارضة
لاقوالهم للرد على الفلاسفة ولا يقف في معارضة الفلاسفة عند حد
ولا يتردد في تقديم في أن يستند الى أي وسيلة أو مصدر -

كان يلخص مذاهب المردود عليهم في الفلسفة لنصها في
المقاصد، ورد عليها في التهافت ، ورد على كل مسألة على حدة، تجده
يخلص المسألة حتى يرد عليها في صورة قضايا يحل قضايا الفلاسفة
واستدلالاتها ويناقش نظرياتهم ليرى الى أي مدى يمكن أن تلزم هذه
النتائج عن هذه المقدمات ، ثم يناقش المقدمات ليرى ما هو منها
برهاني وما هو غير برهاني الأقيسة اليقينية هي التي مادتها
برهانية ان لم تكن بديهية يبحث في المقدمات هل هي بديهية
ضرورية ، فإذا لم يجد براهين اسدالية بالمعنى المنطقي الصحيح
(وهو يقول في المنقذ أنه يعتمد على منطقتهم) اذا لم يجد أن
المقدمات ضرورية بالفعل بل ادعى الفلاسفة ضرورتها فقط

واذا وجد هذا أتى بقضايا لا تتنافى مع العقل ولكنها غير ضرورية اليقين وادعى لها الضرورة وواجه الفلاسفة بها وقال لهم أنتم لا تعتبرون هذه ضرورية وتدعون ضرورتها وأنا كذلك نكيل لكم بنفس الكيل .

ينقد الغزالي نظريات الفلاسفة بإبطاله عنصر الضرورة الذى يضيفه الفلاسفة على مقدماتهم أو على بعضها مثال ذلك قولهم : أنه لا يصدر عن الواحد الا واحد . هذه قضية ادعوا انها ضرورية وبنوا عليها اشياء خطيرة . يتساءل الغزالي : هل هى ضرورية ؟ هل أجمع عليها الناس ؟ وإذا كانت ضرورية فما قولهم فى القضايا التى ادعى أنا ضرورتها وأنتم لا تدعون ذلك ؟ هذه طريقة منطقية لمناقشة المقدمات ولزوم النتائج عن المقدمات ومناقشة ضرورية المقدمات .

الطريقة الأخرى هى : الزام الخصوم بفساد ما يلزم من أقوالهم وفساد اللازم يستتبع فساد الملزوم - لكن هل المسألة على هذا النحو دائما ؟ لا . أحيانا تكون المسألة أعمق من هذا ، يأخذ لازم بعيد من لوازم المقدمات يصح أن النتيجة لها نتائج تترتب عليها فيأخذ مستلزم من مستلزمات النتيجة ويناقشه ويبرهن على فساده فيقول ان الدعوى الأصلية باطلة - وذلك اما بالوصول الى نتيجة لا يقبلها العقل ، نتيجة لأزمة عن ادعائهم اذا كان ما تقولونه فى القضية الاولى صدقا فيلزم من ذلك كذا وكذا ، النتيجة الاولى لا يقبلها العقل وبذلك يلزمهم بفساد الاصل أو نظرية لا تتفق مع أصل من الاصول التى لا يدينون بها .

أو نتيجة تتنافى مع المقدمات التى بدأوا بها أو اعتمد عليها الفلاسفة فى الموضوع الذى هو موضع بحث .

وهذا المنهج ليس قاصرا على الغزالي بل هو منهج التفكير
الاسلامي سواء كان فلسفيا أو كلاميا . هذا المنهج ملوّه به كتب
الفلاسفة وعلم الكلام فمثلا كتاب المواقف نجد ملوّه بهذه
الأساليب .

يقول الغزالي في التهافت في طريقته في ابطال معتقدات
الفلاسفة عن طريق الالزامات يقول فالزمهم تارة مذهب المتزلة
واخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية (١) .
أى يؤدى بهم الى رأى من شأنهم أن يمارضوه . . ولا انتفض ذابا
عن مذهب مخصوص (لا انتصر لمذهب خاص) بل لجعل جميع
الفرق الباطنية واحدا عليهم فإن مائر الفرق ربما خالفونا في
التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين (الفلاسفة) فليتناظر
عليهم فعد الشدائد تذهب الأحقاد (٢) .

أما الكرامية التي يشير اليها الغزالي فهي فرقة كلامية تنسب
الى أبى عبد الله محمد بن كرام كان من الصفاتية وهي فرقة من
المشبهة اثبتوا الصفات على نحو يشير بالتجسيم (٣) .

أما الواقفية فهي فرقة من الاسماعيلية الباطنية سموا
واقفية لأنهم وقفوا الامامة عند اسماعيل بن جعفر .

« التهافت » منهج في الرد في جملة منهج ملب يمارض
اشكالات الفلاسفة باشكالات مثلها من غير أن يتقدم بحل
للمشكلات التي يثيرها . مثلا عندما يناقشهم في قضية الواحد
لا يصدر عنه الا واحد يقول أنها ليست ضرورية ولكنه لا يثبت

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٢ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٢ - ١٤ .

(٣) انظر فتح الله خليف ، فكر الدين الرازي وموقفه من الكرامية ،

رسالة ماجستير بمكتبه كلية آداب الاسكندرية .

كيف أنها غير ضرورية بل يأتي بقضايا أخرى يدعى غير الفلاسفة
أبها غير ضرورية بينما يعتبرها الفلاسفة ضرورية فهو لم يحل
المشكلة بل أقام مشحلة جديدة وفي ذلك يقول : « انه لا يدخل على
الفلاسفة الا دخول مطالب منكر لا دخول مدعى مثبت » (١) كل
شيء يهاجمهم فيه يطالبهم بمعناه ولكن لا يدخل عليهم دخول مثبت
مبهرن على كلام ، يعارضهم بالانكار ، لكن يواجههم بحل ايجابي ،
على أن الغزالي قد وعد بوضع كتاب خاص يسميه (قواعد
الاعتقاد) يبين فيه رأيه المخالف لرأى الفلاسفة ، او يبين العقائد
على النحو الذى يرضاه . وقد كتب هذا الكتاب بالفعل فى القسم
بعد خروجه من بغداد وهو ملحق بالجزم الاول من كتاب الاحياء
ولكن هذا الكتاب مخيب للظن الى أقصى حد . لقد كنا ننتظر منه
أن يأتي بكتاب عليه مسحة فلسفية يدخل فيه على مذهب أهل
السنة ولا ينتظر أن ينتفع بالكتاب إلا الموام ، ما الذى يعرف
شيئا من علم الكلام فقلما تنفعه مقدمة الأحياء .

ذكرنا أن الغزالي لخص الفلسفة قبل نرد عليها ، وهنا
منهجه . ويدل تلخيصه لأراء الفلاسفة أنه كان على علم لا
بالفلسفة الاسلامية وحدها عند ابن سينا والفارابى بل على علم
واسع بالتراث اليونانى القديم . نجد ما يشهد بهذا فى تلخيصه
من اشاراته الى أفلاطون وجالينوس والى مدى ما استمدته من كلام
أفلاطون ومن الشراح ورجال الأفلاطونية الحديثة خصوصا
يروقلس من أتباع المدرسة الأفلاطونية ، ويظهر أن الغزالي تأثر
فى رده على الفلاسفة بهذا التراث الواسع الذى كان على علم به
وقد أدرك هذا الممضى بعض الكتاب الاسلاميين القدماء مثل
البيهقى صاحب تاريخ حكماء الاسلام والشهرزورى صاحب كتاب
روضة الأقواق ، يقولان أن الغزالي أخذ معظم ما رده على

الفلاسفة من رديحيا النحوى على بروقلس فى مسألة قسم العالم .
ان صح هذا القول فهو يفسر لنا احتمال تأثير الغزالى بمؤلف قديم
أجنبى فى تلخيصه لأراء الفلاسفة . لا نستبعد أن الغزالى انتفع
بردود أمثال يوحنا النحوى فى رده على بروقلس وأرسطو فى
قولهم يقدم العالم ولكن ما نستبعد أن الغزالى عرق بهذه
الاشياء فى اصولها ، وانها كانت موجودة فى البيئة ، يتمل
العالم المسلم بالراهب المسيحى ويناقشه فيسمع منه كلاما فلسفيا
هو منتشر فى الجو والبيئة التى عاش فيها المسلمون ، ولا يعنى ذلك
رجوعهم الى الأصول نفسها ، فمسألة القدم اعتنى بها المسلم
والمسيحى لاتصالها بالدين وفى المناقشة يسمع كل منهما آراء
صاحبه .

ويحصر الغزالى الفلاسفة بحسب مذاهبهم فى ثلاثة أقسام .
١ - الدهريون ٢ - الطبيعيون ٣ - الالهيون

أما الدهريون فهم الذين أنكروا الصانع المدير القادر
وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجودا بنفسه من غير صانع ولم
يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان . وهؤلاء هم
الزنادقة (١) .

أما الطبيعيون فقد صرفوا جهودهم فى العالم الطبيعى وما
فيه من عجائب وغرائب الحيوان والنبات ، واشتغلوا بالتشريح
الطبيعى فأمنوا بصنع الله وبديع حكمته ، فاعترفوا بأنه قادر
حكيم مطلع على خواص الاشياء وغاياتها ، وكل من يشتغل
بالتشريح خصوصا تشرح الانسان فانه لا يملك الا أن يذهب الى
هذا الاعتقاد . ولكنهم ظنوا أن القوة الماقلة فى الانسان تابعة

لمزاجه أيضا ومتعلقة بيده تملقا وثيقا ، أن هذه القوة تبطل
ببطلان البدن وتنعدم بانعدامه ولا يحقل إعادة المعدم ، فالنفس
فى رأى الطبيعيين تموت بموت البدن وليس لها حياة أخرى غير
هذه الحياة ، فانكروا البعث والخلود والجنة والنار والقيامة
والحساب ولم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فأنحل
النجم وانهمكوا فى الشهوات والملذات انهماك الحيوانات •
وهؤلاء أيضا زنادقة لأن الايمان ليس هو الايمان بالله فقط بل
هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وهؤلاء أنكروا اليوم الآخر وإن
كانوا اعترفوا وأمنوا بالله ويصفاته (١) •

أما الالهيون وهم سقراط وافلاطون وأرسطو ، وأرسطو
فى رأى الفزائى هو الذى رتب المنطق وهذب العلوم وخبر لهم
ما لم يكن مخبرا من قبل ، وهؤلاء الفلاسفة ردوا على الدهريين
والطبيين ، ثم رد أرسطو على افلاطون وسقراط ولم يقصر فى
الرد ، الا أن أرسطو أيضا لم يستطع التخلص من بقايا كفر
الفلاسفة السالفين وعلى ذلك يجب تكفيره وتكفيرهم وتكفير من
اتبعه من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما ،
وابن سينا والفارابى على الخصوص لأنهما هما اللذان عرفا
فلسفة أرسطو ونقلها نقلا جيدا ، ويحصر الفزائى فلسفة أرسطو
كما نقلها ابن سينا والفارابى فى ثلاثة أقسام قسم يجب التكفير
به وقسم يجب التبديع به أى أن الأخذ به بدعة وقسم لا يجب
انكاره أصلا (٢) •

يفصل الفزائى هذه الأقسام فيقول :

تنقسم علوم الفلاسفة بحسب الغرض منها الى ستة أقسام :

(١) المنقذ ص ١٩ - ٢٠ •

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ - ٢١ •

رياضية ومنطقية وطبيعية والهيّة وسياسية وخلقية - أما
الرياضية فهي الحساب والهندسة وهي علوم برهانية لاسلّة لها
بالمعلوم الدينية. ولا سبيل إلى جعدها وكانت السبب في وجود
افتتاح :

الأولى : أن من يتنظر في العلوم الرياضية يأخذ العجب من
دقة البرهان وجلاته ووضوحه واتقانه فيحسن بسبب ذلك الظن
في الفلاسفة (الفيلسوف والرياضي واحد في هذا العصر بحيث
لم يكن قد حصل انفصال وتخصّص في العلوم) ويعتقد أن
كل علومهم بهذا الوضوح ووثاقة البرهان ثم إذا سمع بعد ذلك
الإنسان بكفرهم وضلالهم وتهاونهم بالشرع فإنه يحكم بالتقيد
المعصّر ظاناً أن الدين لو كان حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم
في العلم . وكثير من الناس ضلّ وكفر بسبب تقديده فقط
للفلاسفة . سمع بأنهم جعّدوا الدين فجعده . أو سمع بأنهم
استهانوا بالشرع فاستهان به ، أو شكّ بالفلاسفة بسبب
دقة علومهم التي تتجلى في الرياضيات فاشتبه عن مثل هذا الإنسان
أن العاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون ماهراً في كل
صناعة . فالماهر في الفقه ، في الكلام ليس ضرورياً أن يكون
ماهراً في الطب ، كما أن الباعل بالفلسفة لا يلزم منه أن يكون
جاهلاً بالنحو ، بل لكل صناعة أهل . ثم أن كلام الفلاسفة في
الرياضيات برهاني وفي الآلهيات تخميني لكن كل هذا لا يمكن
أن يعرفه الإنسان إلا إذا عاناه وجربه وخاض فيه ، ولا يمكن
الوقوف على هذا إلا بعد الدراسة والفحص والتعمق في المشكلات ،
ولكن المقلد ، تحمله غلبة الهوى وشهوة البطالة لا يعرف من ذلك
شيئاً . (وتلك آفة عظيمة ولهذا يجب أن يؤخذ بالزجر كل من
يغوص في علوم الرياضيات) (١) .

الافقة الثانية : هناك بعض المسلمين الذين بلغ بهم الجهل حد انكار جميع علوم الفلاسفة بما في ذلك الرياضة وشنوا انهم بذلك ينصرون الدين حين ينكرون كل علوم الفلاسفة فانكر البعض مثلاً الكسوف والخسوف لاعتقادهم أن ذلك يخالف الشرع . فلما يسمع بذلك انسان له علم بالرياضة ودقة براهيتها وصدق دعواها في الكسوف والخسوف يعتقد أن الاسلام مبني على الجهل وانكار البرهان القاطع فيزداد حبه للفلسفة ويقضه للدين . وهذه جنائية كبرى على الدين . فمن يظن أن الاسلام ينصر بانكار العلم فقد تجنى على الاسلام وعلى الدين . والمعلوم الرياضية في حد ذاتها لا تتعرض للدين كما أن الدين والشرع نفسه لا يتعرض لمثل هذه المعلوم بالنفي أو الاثبات . اما المنطق فهو علم ينظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وأن العلم اما تصور واما تصديق ، وكل هذه الامور لا يتعلق شيء منها بالدين ، ومن جحد المنطق وأنكره نظر اليه المناطق نظرة تشكك في عقله وفي دينه خاصة رغم أن صحة الدين موقوفة على مثل هذا الانكار (١) .

أما العلم الطبيعي فهو يبحث في العالم وما فيه من اجسام ارضية أو فلكية وما يطرا عليها من تغير أو استحالة . وكما أن الدين لا ينكر الطب فكذلك لا ينكر هذا العلم الا في مسائل معينة يعترض عليها الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة مثل القول يقدم العالم وقولهم بأبدية العالم والزمان والحركة .

أما العلم الالهي فينتطوى على اكثر اغاليطهم وفيه يتبين انهم لم يستطيعوا الوفاء بالبراهين على ما اشترطوا في المنطق لذلك

تجددهم يختلفون اشد الاختلاف في العلم الالهي . ويحصر الغزالي مجموع ما غلطوا فيه في عشرين مسألة ويكفرهم في ثلاثة منهما أما السبعة عشر مسألة الباقية فيعتبرها الغزالي بدع . وقد تضمن كتاب التهاافت هذه المسائل وشرحها والرد عليها وابطالها ، أما المسائل الثلاثة الكبرى التي كفرهم الغزالي فيها وكفر كل من تابعهم وقال بقولهم فهي :

- ١ - انكار حشر الاجساد وقصر الماد على المعاد النفساني .
- ٢ - القول بأن الله تعالى يعلم الكلليات دون الجزئيات فذلك كفر صريح لأن الله تعالى (لا يعرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) .
- ٣ - القول بقديم العالم وازليته (١) .

أما المسألة الأولى وهي انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما جاء في القرآن فذلك مما يخالف عقيدة المسلمين كافة .

أما المعاد النفساني فلا ينكره الغزالي ويردد في كتاب التهاافت اراء لا تخرج عن اراء ابن سينا في المعاد ويرى ان المعاد النفساني لا يخالف الشرع ولا ينكر وجود انواع من اللذات في الآخرة اعظم من اللذات الحسية ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنه ينكر أن يكون ذلك معروفا بالعقل فقط بل يرى ان الشرع يدل عليه أيضا . فالغزالي يعترض على من يقول بأن العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة المعاد النفساني .

ويتساءل الغزالي عن المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية في الآخرة - ويرى ان وجود الذات الروحية لا يدل ولا يتضمن نفي الذات الحسية بل الجمع بين اللذتين في الآخرة أكمل . وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

أما المسألة الثانية وهي أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات أو يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والان فقد ذهب الفلاسفة الى ذلك لكي يتفخوا بالتغير عن الذات الالهية . اذا علم الله الكليات فلا تغير يحدث في ذاته لأن الكلي ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان . أما الجزئيات فتتغير وحادثة في الزمان . فانسان مثلا من حيث هو فرد مشخص بالذات تتماقب عليه تغيرات واحداث كثيرة وافعال ، أما حقيقة الانسان من حيث هو انسان فثابتة لا تتغير . واذا تعلق علم الله بالجزئي المتغير كان الله متغيرا أيضا ، وذلك محال ، فمحال ان يعلم الجزئي من حيث هو جزئي . يعترض الغزالي مبينا في التهافت ان الله يعلم كل شيء يعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم لأن علم الله القديم بكل شيء لا يتغير بتغير الحوادث فيقول : لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العالم لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بأنه قدم من قبل كان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

أما المسألة الثالثة وهي قولهم بقدم العالم وازليته فيبدأ الغزالي في كتاب التهافت بمناقشتها وعرض اراء الفلاسفة وادلتهم ويتولى الرد عليهم ويرى ان العالم حدث بارادة قديمة

اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، قاله قديم وارادة الله
قديمة أما مفعول الارادة فهو الحادث المتعلق بالزمان (٢) .

ويتولى الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة الرد على الفلاسفة
وتكفير من يقول بانكار حشر الاجساد (١) وبقصر علم الله على
الكليات دون الجزئيات ويقدم العالم وازليته . وهو يستعرض
في هذا الكتاب اراء الفلاسفة في هذه المسائل الثلاثة ويكفرهم
فيها ويرد عليهم ويذهب الى ان احدا من المسلمين لا يعتقد في
شيء من هذه المسائل ، أما المسائل الأخرى مثل نفى الصفات
وقولهم بأن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات وما يجري
مجري هذه المسائل فمذهبهم في ذلك قريب من مذهب المعتزلة
ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . بعد أن ناقش الغزالي الفلاسفة
في العلم الالهي وبين أن هذا العلم ينطوي على أكثر أغاليط
الفلاسفة وأنهم مختلفون أشد الاختلاف فيما بينهم في هذا العلم
وبعد أن غلطهم في عشرين مسألة عرض لها في كتاب التهافت
وكفرهم في ثلاثة منها ، بعد هذا يتكلم عن العلم السياسي وهو
أحد أقسام علومهم فيرى أن هذا العلم يرجع الى الحكم الصلحية
المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية وقد اعتمد الفلاسفة في نظر
الغزالي الى الكتب السماوية المنزلة وعلى الحكم الماثورة عن سلف
الأولياء في العلم السياسي .

أما الأخلاق فتتضمن اراء الفلاسفة في هذا العلم في حصر
صفات النفس وأخلاقها وكيفية معالجتها ومجاهدتها واعتمد
الفلاسفة في هذه الأخلاق على كثير من تعاليم الصوفية المثاليين
القائمين على ذكر الله ومجاهدة الهوى وسلوك الطريق إلى الله

(٢) التهافت ص ٢١ - ٩٣ .

(١) التهافت ص ٣٤٤ - ٣٧٥ .

تمالك بالزهد في الدنيا . وقد انكشف للصوفية في هذه المجاهدات كثير من افات النفس وعيوبها فوافق الفلاسفة على كلامهم وأخذوه ومزجوه بكلامهم وتولد عن هذا المزج كثير من المساوئ والعيوب:

أولا : عيوب تتعلق بمن يرد ويرفض آراء الفلاسفة في الاخلاق . فظنت طائفة من الضمءاء ان هذه التعاليم ينبغي أن يهجر ولا تذكر وتحتكر لأن كلام الصوفية ممزوج بباطل الفلاسفة، ولكن الغزالي ينصح بأن الذي يعرف الحق ينبغي أن ينظر في القول فان كان حقا قبله سواء أكان قائله مبطلا أم محقا بل ينبغي أن يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال .

ثانياً اعترض البعض على بعض تصنفات الغزالي نفسه في اسرار علوم الدين لأنهم وجدوا أن آرائه تشبه آراء الفلاسفة الأوائل فاعترض عليهم الغزالي بأنه قد يقع الحافر على الحافر، ثم اذا كان في نفسه معقولا ولم يكن مخالفا للكتاب والسنة فلا ينبغي أن يهجر وينكر لأنه سبق في خاطر فيلسوف مبطل .

ثالثا : عيوب تتعلق بالمتقبل لآرائهم : من ينظر في كتب الفلاسفة ويستحسن آراءهم في الاخلاق والحكم النبوية والكلمات الصوفية ويعتقد فيها ويسارع الى قبول الباطل الممزوج بهذه الآراء فقد استدرج الى الباطل ، ولأجل هذا العيب وهذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من القدر والخطر ، تماما كما يجب صون من لا يحسن السباحة من السباحة . غير أن العالم المحقق الذي يستطيع أن يميز الحق من الباطل ينبغي أن يعق الحق ويبطل الباطل كالمزمع الحاذق اذا اخذ الحية ميز الترياق والسقم فاستخرج الترياق وأبطل السم ، وكما أن المحتساج الى الترياق لا ينبغي أن يشمئز منه اذا عرف انه مستخرج من الحية

التي هي مركز السم ، لأن هذا الاشتزاز يدل على جهل محض
ويقوم سببا لحرمانه من الفائدة التي هي مطلبه - كذلك العالم
لا ينبغي أن يشتمز من الحق المستخلص من كتبهم وينبغي أن
يدرك أن قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الباطل حقا كما
لا يجعل الحق باطلا .

تلك هي اعتراضات الغزالي على الفلاسفة وعلى علومهم وما
يتولد عنها من آفات -

الفصل السادس

موقف الغزالي من الباطنية

الباطنية سميت كذلك لأنهم يرون أن للقرآن ظاهرا وباطنا، والحقيقة إنما هي في المعنى الباطن وهذا المعنى الباطن وقف على الدعاة المجتهدين المكلفين بهداية المؤمنين نيابة عن الامام .

يحدثنا الغزالي بأنه يعد أن فرغ من الفلسفة وتحصيلها وتقديرها وأدرك أن الفلسفة لا تفي بكمال غرضه أى لا توصله الى الحقيقة الكاملة ، الحقيقة التى تطمئن اليها النفس ، الحقيقة الغالية من كل شوب ووهم ، وأدرك أن العقل لا يستطيع الاحاطة بجميع المطالب ولا يستطيع كشف الغطاء عن جميع المعضلات ، نقول بعد أن فرغ الغزالي من كل هذا اتجه بكل قوته الى فرقة من الشيعة تسمى التعليمية والاصل فى تسمية هذه الفرقة يرجع الى أن اصحابها (الحسن بن الصباح) يوجبون على المؤمنين فيما يتعلق باصول الدين وفروعه تصديق الامام المعلم والايمان بكل ما يقوله فيما يتعلق بالفتاوى والدعاوى والانقياد له انقيادا تاما لانه هو وحده المصوم من الخطأ والغلط وهو وحده الحاصل على الحقيقة الكاملة والعلم اللدنى ، لأنه هو وحده وريث المعرفة التى اوصاها محمد لخليفته الأول على بن ابي طالب (فى رأى الشيعة طبعاً) - والتعليمية فرقة متطرفة من الباطنية - والباطنية أو الاسماعيلية الباطنية كانت ترى أنه يجب على المؤمنين تقليد الامام المعلم لأنه هو وحده الوسيلة للتمييز بين الحق والباطل . اذن الباطنية تجيز حق النظر والاجتهاد للعلماء المكلفين بهداية المسلمين ونيابة عن الامام ترى التعليمية سلب العلماء والمجتهدين

حق النظر والاجتهاد وتوجب على المؤمنين الانصياع والانقياد
انقيادا تاما للامام المعلم .

رغب الغزالي في الاطلاع على مقالاتهم وكتبهم لكشف دعاويهم ،
ثم حدث أن وجه اليه الوزير نظام الملك الدعوة لشحن حملة شعواء
على الشيعة من باطنية وتلميمية فاستحثته دعوه السلطان لتلبية
الباعث الأصلي الباطني . هناك باعث باطني وحافظ خارجي
للرد على التلميمية ونقد دعاويهم . ابتدأ الغزالي يطلب كتبهم
ويجمع مقالاتهم ويؤلف بين كلماتهم ويجمع كل ذلك ويرتبها
ويبالغ في تقدير حجتهم أولا ثم يعود لينقض تلك الدعاوى
والحجج .

وقد سار على هذا المنهج ايضا الفيلسوف المفسر المتكلم الامام
فخر الدين الرازي . فاعترض على الرازي وتشكك البعض في
دينه وعقيدته لأنه كان يقرر شبه الخصوم بادل عبارة فاذا انتهى
الى الرد اكتفى بالاشارة . وقد اعترض على الغزالي أيضا بأن
الخصوم كانوا يعجزون على نصره مذهبهم بمثل هذه الحجج ، أي
أن الغزالي بهذا المنهج قد قوى مذهب الخصوم . وكان الامام
احمد بن حنبل قد اعترض على المحاسبي في رده على المعتزلة حين
ذكر شبه المعتزلة وبدعهم فقال له المحاسبي : « الرد على البدعة
فرض . قال الامام احمد : نعم ولكن ذكر الشبهات والبدع
وحكايتها أولا لا تجعلنا نأمن أن يتعلق بها فهم من يطالعها ثم
لا يلتفت الى الجواب عنها أو ربما لا يفهم .

ويجيب الغزالي على الاعتراض الذي وجهه الامام احمد بن
حنبل للمعارض المحاسبي بأن هذا النقد صحيح لكن اذا كانت
البدعة أو الشبهة لم تنتشر ولم تشتهر اما اذا انتشرت فحكايتها

لا تقدم ولا تؤخر والجواب عليها واجب ولا يمكن الجواب الى بدم
الحكاية والعرص . فقط ينبغي الا يتكلف لأقوال الخصوم حجة
أو دليل . والغزالي ينكر تكلفه لهم اى حجة أو دليل ويقرر أن
كل حجة فاته قد سمعها من الخصوم لكن الرازى يزيد على الغزالي
فى ذلك ويعترف بأنه قد استنبط من نفسه ما يقوى حجج
الخصوم . أنا أرى أن هذه نزعة جدلية فى الرازى ، والمسائل
كلها كانت قد عرفت وتبلورت فى الأذهان وتوطدت الفلسفة فى
أركان العالم الاسلامى .

يقرر الغزالي شبه الخصوم الى أقصى الامكان حتى يكون لرد
والنقد قاصيا للشبهة الى أقصى الامكان أيضا . يرى الغزالي أن
التعصب ضد الحقيقة جهل محض بل ويزيد من أنصار الخصوم
ولا سيما اذا كان الخصم يضمن دعاويه بعض الحقائق . فلا ينبغي
جعل الحقيقة بحال من الاحوال حتى اذا كانت فى جانب الخصوم
لا بد من الانتصار لها . وعلى ذلك فقد اخطأ من أنكر على التعليمية
دعواهم فى الحاجة الى التعليم والحاجة الى معلم ، وانه لا يصح أن
يكون المعلم أى معلم بل لا بد وان يكون معلما معصوما . يعترف
الغزالي بالحاجة الى المعلم وان يكون هذا المعلم معصوما ولكنه يرى
أن معلمنا نحن المسلمين ، معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام .
فاذا قالوا ان محمدا ميت قلنا لهم ومعلمكم غائب . ثم ان الرسول
قد علم الناس واكمل تعليمهم (اليوم اكملت لكم دينكم) وبعد
اكتمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته فاذا صادفنا
بعد موت الرسول مشكلة لم نسمع عنها ولم تواجه الرسول من
قبل علينا الرجوع الى النص اذا وجد فاذا لم يوجد فعلىنا
بالاجتهاد . من اشكلت عليه القبلة مثلا وهو فى بلد بعيد فعليه
أن يجتهد ولن يجديه شيئا أن يسافر الى البلد التى فيها القوم لكى

يستعين بهم اذ تكون الصلاة قد انقضت وقتها ، هذا والمغلي في الاجتهاد له أجر وللمصيب أجران ، وهكذا في كافة المسائل الشرعية والدينية اما الرجوع الى النص أو الاجتهاد ، والنص يعنى الكتاب والسنة . على أن هذه مسائل فرعية في الدين أما قواعد العقائد أى أصول الدين فالمعتمد فيها هما الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التعريفات فيعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم ، وهذه الموازين ذكرها الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم ، وهى خمسة يذكرها الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم وهو عبارة عن معاورة بينه وبين أصحاب مذهب التعليم ، أى بينه وبين شيعى تعليمى (١) .

والغزالي في كتاب القسطاس المستقيم يبدأ بتعيين موضوع الكتاب فيجمل خصه يسأله : « بأى ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ » فيرد قائلا « أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لى حقها وباطلها ومستقيمتها ومائلها اتباعا لله تعالى وتعلما من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال « وزنوا بالقسطاس المستقيم » . وهذا القسطاس المستقيم هو الموازين الخمسة التى أنزلها الله تعالى فى كتابه وعلم الانبياء الوزن بها ، فمن يعلم من الانبياء والرسل ووزن بما أنزل الله فقد اهتدى . استمع الى هذه الموازين فى القرآن فى قوله تعالى فى سورة الرحمن . الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان الى أن قال السماء رفعها ووضع الميزان ألا تطفوا فى الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخروا الميزان وفى سورة الحديد « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » وليس هذا الميزان الذى

يتحدث عنه القرآن ميزان للذهب أو الفضة ولكنه ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته لتتعلم كيفية الوزن به من الأنبياء كما تعلم الأنبياء من الملائكة فالله هو المعلم الاول وجبريل هو المعلم الثانى ومحمد الثالث والمسلمون جميعا يتعلمون منه وليس لهم طريق فى المعرفة سواء (٢) ، •

ويعكس الغزالي فى المنقذ انه الف فى الرد على الباطنية والتعليمية كتاب المستظهرى أيضا وكتاب القسطاس المستقيم • ويبدو أن الباطنية كانت قد انتشرت فى هذه المنطقة من العالم الاسلامى وقويت شوكتهم حتى أن الغزالي يقص علينا أنه كتب كتاب حجة الحق ليرد على دعاويهم التى سمعها فى بغداد وكتب مفصل الخلاف ليرد عليهم فى همدان وكتاب الجداول ليرد عليهم فى طوس ، فأينما حل الغزالي كان يلاحقهم ويلاحقوه • وقد استطاعوا أن يقتلوا الوزير نظام الملك الذى عين الغزالي أستاذا بالمدرسة النظامية وحفره على الرد عليهم ونقض دعاويهم • اشتغل الغزالي اذن مدة طويلة فى مكافحة التعليمية والرد عليهم ونقض دعاويهم • ويقول انه بعد أن جربهم وسبر ظاهريهم وباطنهم وتبين له أن مقصودهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة الى المعلم بعد هذا نفخ يده عنهم •

الفصل السابع

موقف الغزالي من الصوفية

يتابع الغزالي في المنهج قصة حياته الفكرية وموقفه من طلاب الحقيقة فيحدثنا بأنه لما فرغ من علم الكلام ومن الفلسفة ومن الباطنية وتأمل علومهم ودعائهم ورد عليها ووجد أن كل هذه العلوم لا تنفي بطلانها ولا تشبع رغبته في الاطمئنان الى حقيقة كاملة لا يعترها أي ريب ولا يشوبها أي وهم ، بعد هذا أقبل بكل همته على طريق الصوفية ووجد أن هذا الطريق يتم بعلم وعمل ، وغاية العلم عندهم قطع عقبات النفس والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى تصل الى حالة يكون القلب فيها خاليا الا من الله وذكر الله . الفرض من العلم الصوفي هو الانسحاب من الدنيا ومتاعها وبهجتها وزخرفها لكي يتفرغ القلب كلية لله . والعلم بالطريق أيسر من العمل ولذلك ابتداء الغزالي بالعلم فقرأ قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبى وأقوال الجنيد والشبلي واليسطامى حتى وقف على حقيقة مقاصدهم العلمية ، ولم يقتصر على تعلم علمهم من الكتب فقط بل انه استمع الى مشايخ عصره وتبين للغزالي أن علوم الصوفية علوم أذواق ومواجيد وأحوال وليست علوم تؤخذ من الكتب . العلم الصوفي لا يمكن أن يفهم أو يعرف الا بالدوق ولا يجدى تعليمه من غير ذويه العلوم الصوفية علوم تنبعث من الداخل ولا تفهم من الخارج . في التصوف لا يبد أن تذوق وتذوق وتستشعر الحال والمقام حتى نعرف حقيقة هذه العلوم ولا يمكن الكشف عن كنه علوم الصوفية بمجرد قراءتها وفهمها من الكتب . لابد من التجربة الداخلية ، لابد من الذوق . وهناك فرق بين أن

تعرف الزهد وشروطه واسبابه وبين أن يكون حالك هو انزهد وعزوف النفس عن الدنيا ، فالصوفية كما يقول الغزالي أرباب أحوال لا أصحاب أقوال (١) . أدرك الغزالي هذا بعد أن حصل من علومهم ما يمكن تعصيله بالعلم والشرع والتعلم ولم يبق أمامه إلا أن يسلك الطريق ، وهو يعرف ويوقن أن الطريق شاقصة وطويلة وصعبة خصوصا على من كان مثل الغزالي وهو الفقيه الذائع الصيت المشهور ، وهو يعرف أيضا أنه لا مطمع له في سمادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ولا بد من قطع علاقة القلب بأسباب الدنيا وذلك بالتجافي عن دار الفرور والانتابة إلى دار الخلود والاقبال كلية على الله تعالى ، وكل هذا لا يتم إلا بالاعراض عن الجاه والمال والولد والأهل والصديق . أدرك الغزالي كل هذا وعرف كل هذا ونظر إلى نفسه وإلى موقفه من كل هذا وإلى ما يقوم به وما يشتغل به وما يشغله عن ذلك ، وعرف أنه متغمس في العلائق : له علاقات كثيرة ، انسان مشهور ذائع الصيت ، أستاذ عظيم بالمدرسة النظامية وجد نفسه وتأمل ذاته فإذا به يدرك أن ما يقوم به من أعمال وأعظمها التدريس ، وجد أن ذلك عمل غير مهم وغير نافع وغير موصل إلى الله ، بل أكثر من هذا تأمل الغزالي نيته وراجع نفسه من غايته من التدريس ، تدريس العلوم الشرعية والدينية في المدرسة ، فإذا هو يدرك أنه لا يقوم بهذه الأعمال وهذه المهنة خالصة لوجه الله بل أن الباعث له على ذلك هو الشهرة والصيت والجاه . وهنا نحس معنى الصديق في كلام الغزالي ، الرجل ينعكس على ذاته ليتبين أحواله وموقفه وطريقه فإذا هو في طريق غير طريق الله . بدأ الغزالي يراجع نفسه ليمتثل هذه الحياة ، يمتثل التدريس والناس والأهل

والولد والصديق والحبيب والجاه والدنيا وزخرفها - مسألة شاقة وعسيرة لكن لا مفر منها لأنها هي بداية الطريق الى الله، الى الآخرة والى الجنة - والنفس بين الدنيا والآخرة مترددة - الدنيا وزينتها جميلة والعلاقات بين الأهل والناس جميلة ، والحقيقة تناديه وهو فى مقام الاختيار - « أصمم العزم على الخروج من بغداد ومنارقه تلك الاحوال يوما وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصبغوا لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفتريها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبني سلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الرحيل فلم يبق من العمر الا القليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العمل والعلم ورياء وتخيل فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد وان لم تقطع الان فمتى تقطع » (١) -

كل هذه الخواطر تجاذبت نفس الغزالي وجملته فى مقام الاختيار ، والاختيار صعب ، فتجد الغزالي يوطد العزم على الهرب والفرار ثم نجده مرة أخرى يعود فيتراخى ويخيل اليه الشيطان أن هذه أمور عارضة سريعة الزوال ولا ينبغي ترك الجاه والوظائف والملائق من أجل أوهام وخيالات عارضة -

يتردد الغزالي ويزداد تردده وتزداد حيرته ويظل فى تردده كما يحدثنا قريبا من ستة أشهر وكان ذلك فى سنة ٤٨٨ وبلغ التردد مداه ، وأخيرا جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطراب اذ وجد نفسه لا يستطيع أن ينطق بكلمة فى التدريس - عقل الله لسانه فلم يستطع أن يقوم بدروسه ، لم يستطع أن ينطق بكلمة فعزن حزنا شديدا فآثر ذلك على قواه الجسمية فاعتل بدنه

وأصحى لا تنسأخ له شربه ولا تنهضم له لقمة وخارت قواه (١) .
وأدرك الأطباء أن غلته بالقلب ولا سبيل إلى تطييبها بالطب ،
فأتبعه الغزالي إلى الله التجاء المضطر بالدعاء فسهل الله على قلبه
الاعراض على الجاه والمال والولد والأهل والأصحاب ، فأنظر
رغبته في الخروج إلى مكة وهو ينوي في نفسه التوجه للشام وذلك
خوفاً من أن يمنعه الخليفة والأصحاب من الذهاب للشام حتى
لا يترك بغداد ويقيم بالشام . عزم الغزالي على الخروج من بغداد
على أن لا يعود إليها أبداً وفرق الغزالي ما كان معه من المال ولم
يدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال وأتجه إلى الشام وقام بها
سنتين في عزلة وخلوة ورياضة ومجاهدة لتزكية النفس وتهذيب
الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله ، وكان يمتكف بعض الوقت في
مسجد دمشق ، ثم رحل إلى بيت المقدس وتأقبت نفسه إلى الحج
وزيارة الرسول فسار إلى الحجاز وعأوده الخنن إلى الأهل والعيال
فرجع إلى بغداد ولكنه أثر العزلة حرصاً على الخلوة وتصفية
القلب للذكر ، غير أن حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات
المعاش كانت تقطع عليه خلوته وتشوش عليه ، وكان حاله
لا يصفو إلا في أوقات قليلة . ودام على هذه الحال حوالي عشر
سنين انكشف له خلال هذه الخلوات كشوفات وتبينت له أمور
لا يمكن احصاؤها وتيقن تماماً أن الصوفية هم السالكون لطريق
الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق
وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل المقلد وحكم الحكماء
وعلم الواقفين على أمرار الشرع من العلماء ليقروا شيئاً من
سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً وأن
جميع حركاتهم سكناتهم في ظاهرهم وباطنهم متقبة من نور
هيكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

مراجع البحث

أولا : من مؤلفات الغزالي :

- ١ - احياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٢ - الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣ - تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ١٩٢٧ .
- ٤ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٥ - القسطاس المستقيم ، تحقيق فيكتور شلعت ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٦ - المستصفى من علم الأصول ، القاهرة ١٩٠٤ .
- ٧ - معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .
- ٨ - مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٩ - المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .

ثانيا : كتب التراجم :

- انظر بيمده مصادر البحث فى فخر الدين الرازى .

فخر الدین الرازی

الفصل الأول

فخر الدين الرازي : الرجل وأعماله

١ - تباين الناس فيه :

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يبعث لهذه الأمة في كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (١) - قيل (٢) : فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١ هـ / ٧٢٢ م)، وعلى الثانية محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى ٢٠٤ هـ / ٩١٨ م)، على الثالثة أحمد بن سريج (المتوفى ٣٠٦ هـ / ٩١٨ م) وعيسى الراية أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م)، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٩٥ هـ / ١٠١٣ م)، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) .

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال : « دخلت الري فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازي) قد التفت عن السنة ، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو ، » (٣) . وفي رأى ابن حجر العسقلاني أن الرازي « له تشكيكات على

(١) رواه أبو داود وأحمد بن حنبل ، أنظر :

Wensink, Concordance et Indices de la Tradition musulmane Livraison XVIII, Vol. 3 P. 2.

(٢) الثواتسارى ، محمد زين العابدين ، روشات الجنات في أحوال العلماء والسادات ج ٤ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ م .

(٣) الصغدي صلاح الدين خليل بن أيبك الوائى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥١ تعقب H. Ritter, Even Dederling استانبول ومشق ١٩٢١ - ٢٩٥٩ .

مسائل من دعائم الدين تورت حيرة « (١) . وقيل ان سراج الدين السرمياحي المغربي قال في حق الرازي ، « يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء » (٢) ، أو بمقابلة أخرى كما يقول أبو شامة المقدسي : « كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بآتم عبارة ، فإذا جاء الى الأجوبة اقتنع بالإشارة » (٣) ، أو كما قال بعضهم : (يورد الشبه نقدا ويعطها نسيئة) (٤) . أما الشهر زوري فيرى أن الرازي شيخ مسكين متعبر في مذاهب الجاهلية التي تنبسط فيها خبط عشوا . . . لم يظفر بالحكمة على جلالتها (٥) .

كيف تفسر هذه الآراء المتباينة حول الرازي ؟ هل تفسرها في ضوء هذه العبارة اللطيفة التي ذكرها الجاحظ : « يستدل على نباهة الرجل من المضامين يتباين الناس فيه ، ألا ترى أن عليا رضي الله عنه قال : يهلك في فتيان : محب مفرط ، ومبغض مفرط وهذه صفة أنه الناس وأبدهم غاية في مراتب الدين

(١) ابن حجر المسقلاني ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٦ ، حير آياد ١٣٣٠ - ١٩١٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسي . أبو شامة ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المسمى بذييل الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر المسقلاني ، لسان الميزان ج ٤ ، ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزعة الأرواح بخطوط جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

وشرف الدنيا (١) : ولا شيء أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباين الناس في فيلسوفنا .

أما نبأه الرازي فقد شهد له بها من لم ترد لهم شهادة ، شهد له يحيى الدين بن عربي شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه إليه رسالة يقول فيها : « وقد وقفت على بعض توالييفك ، وما أيدى الله به من القوة المتخيلة ، وما منعك من الفخر الجيد » (٢) ، ورجاء سلوك الطريقة قائلا : « مثلك من يتمرض لهذه الخطيئة الشريفة والمرتبة الرفيعة » (٣) . ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفى فى حق متكلم أو فيلسوف .

بل ان الذين وصفوا الرازي بالتخبط والتحير فى مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة . وهذا هو الشهر زورى يقول : واعلم أنه وان لم يظفر بالحكمة على جليتها الا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس فى استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء » (٤) .

أم تفسر هذا التباين حول منزلة الرازي مستعينين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمداني من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان الجايو . ذلك الأمير المستنير ، يكرد لى دائما ، أثناء الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبينى ، أن العالم هدف

(١) ابو ريعة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ - ١٧٤٦ .

(٢) ابن عربي ، يحيى الدين ، رسالة الى الامام الرازي ص ١ ضمن مجموعة رسائل ابن عربي ج ، حيدر آباد ١٣٦٧ - ١٩٣٨ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٤ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٣٦٢٦٩ .

دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأنى لا بد أن أكون عرضة لذلك مادمت أحتل منصبا هاما ، وأملك ثروة ضخمة ، (١) -
وكذلك كان فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سفلة وجاها وصولجانا - نعم ، لم يشغل الرازى منصبا رسميا طول حياته ، ولكنه عاش في أحضان السلطة والسلطين ، وبلغ من منزلته عندهم أنه كان يأمرهم فيأتمروا (٢) ، ويمتفهم أحيانا فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المجيء إلى حلقة درسه فيمتثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لأقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه (٦) -

أما ثروته فكانت مثار عجب المؤرخين في ضخمتها - يقول الغوانسارى : « ومن جملة ما يشهد بثروته العظيمة أيضا هو ما نقله المحدث النيسابورى عن بعض كتب الممتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم إلى خطة خراسان كان له ألف بقل ... ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ، ولما وصلت مقدمة حاشيته إلى خراسان كانت ساقيتها فى خوارزم ، وهو من

-
- (١) الهذائى ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ج ١ ، المجلد الثانى ١٥٩ ترجمة عن الفارسية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ -
(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٤ ، الشهرزورى ، روضة الافراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩
(٣) الغوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ - ١٨٨٢ -
(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٤ -
(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٦ -
(٦) الشهرزورى ، روضة الافراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٣٦٣٦٩ -

الأمر الغريب بالنسبة الى مثل هذا الرجل فى الحساب ، (١) .
وقيل أنه خلف من الذهب العين ثمانين ألف دينار سوى الدواب
والمقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازى فى أول حياته فقيراً ثم فتحت عليه الأرزاق (٣) .
وترجع أسباب ثروته الى أمور ثلاثة: أولها مؤلفاته ، لاسيما بعد أن
ذاع صيته ، وانتشرت مؤلفاته وأقبل الناس عليها (٤) ، ورثها
يفسر لنا هذا سبب إقبال الرازى على كتابة كل هذه المؤلفات
المديدة . الثانى ، العطايا والمنح والهبات التى كان يمنحها له
الملوك والامراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . ويذكر
المؤرخون سبباً ثالثاً مؤداه أنه كان بالرى طبيب حاذق له ثروة
ضخمة وله ائنتان ، وكان لفخر الدين الرازى ائنتان هما ضياء
الدين وشمس الدين ، فلما مرض الطبيب وأيقن بالموت زوج
ابنتيه لولدى فخر الدين . ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على

(١) العوانسارى ، روشت الجنات ج ٤ ص ١٩٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٢ ، أبو شامة المقدسى ، تراجم

رجل القرتين السادس والسابع ص ٦٨ .

(٣) طاض كويرى زاده ، احمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح

السيادة ج ١ ، ص ٤٤٦ ، حيدر آباد ١٢٢٩ - ١٩١١ ، السبكى ، تاج الدين

أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ، ص ٢٥ .

القاهرة ١٣٢٤ - ١٩٠٦ .

(٤) العوانسارى : روشت الجنات ج ٤ ص ١٠٩ ، الصفدى ، الوافى

بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٣٩ .

(٥) ابن العماد عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٥ ص

٢١ القاهرة ١٣٥١ - ١٩٣٢ . ابن جلكاز ، أبو العباس أحمد ، وفيات الاميان ،

ج ١ ، ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠ - ١٢٩٢ .

جميع أمواله (١) . وفي رأى الياقنى أن استيلاء الرازى على
ثروة الطبيب استيلاء شرعى (٢) .

أم تفسر هذا التباين حول منزلة الرازى بأن تقف عند
النصوص انفسها متأملين فيها ومزيلين عنها خفاؤها لعلنا نخفف
من شدة تباينها وتعارضها ، وتقرب من وجهات النظر المتضاربة
حول منزلة الرازى .

أما الحديث الذى اتخذه المؤرخون سنداً للبحث عن مجدّد
للدين على رأس كل مائة سنة فإن الروايات المختلفة له تضعفه .
جاء فى طبقات السبكي : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : يبعث الله لهذه الأمة على
رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . وفى لفظ آخر : فى رأس
كل مائة سنة رجلاً من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم » (٣) .
وقيل ان الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : « نظرت
فى سنة مائة فاذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم :
عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى رأس المائة الثانية فاذا هو
رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : محمد بن ادريس
الشافعى » (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلاً ليس
من أهل بيت رسول الله هو ابن مريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم

(١) الخوانسارى ، روشتات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، الصفدى ، الروافى
بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ، ابن خلكان ، وفيات الاعيان ج ١ ، ص ٤٧٥ .
(٢) الياقنى ، عبد الله بن اسعد بن على ، مرآة الجنان وصيرة اليقظان فى
معرفة حوادث الزمان ، مطبوعة جامعة كيمودج رقم
(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ١ - ص ١٠٤ .
(٤) المرجع السابق ج ١ ص ١٠٤ .

يجدوا رجلا من أهل بيت رسول الله بعد المائة الثانية يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من ينصر مذهب الامام الشافعي (١) - ولذلك قدموا بن سريج على الأشعري - وبدأت الخلافات أيضا حول أسماء المجددين كل عام - فعلى رأس المائة الرابعة تتردد الاسماء الآتية : الشيخ أبو حامد الاسفراييني ، الامتاز سهل بن أبي سهل الصلوكي ، القاضي أبو بكر الباقلاني ، كما يتردد اسم الامام -الرافعي مع فخر الدين الرازي- على رأس المائة السادسة (٢) - ويمتدح الذهبي حسنا لهذه الخلافات أن ومنه للجمع لا للمفرد ، في حديث « يبعث الله من يجدد » ولذلك يضع على رأس المائة الثالثة ابن سريج في اليقه والاشعري في أصول الدين والنسائي في الحديث وعلى رأس المائة السادسة الحافظ عبد الغني في الحديث والامام فخر الدين الرازي في الكلام (٣) .

ولاشك أن هذه الاختلافات في الرواية تضعف من صحة هذا الحديث الذي اتخذ سندا لوضع الرازي على رأس المائة السابعة ليجدد للامة دينها ، لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان في حد ذاته - بصرف النظر عن مدى صحته - مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام ازاء الرازي ومنزله ، ووضعه على رأس المائة السادسة كأكبر مفكر جاء بعد الغزالي .

أما الاتهامات التي وجهت ضد الرازي وعقيدته فهي اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل في هذا الحقل - لقد اتهم سقراط وأعدم ، واتهم السهر وردي وأعدم ، واتهم أبو حامد الغزالي

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٨٩ .

وأجرت كتبه (١) . فاتهم ابن جبير للرازي بأنه حاد عن السنة
وشغل الناس يكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدى شائع هو
عين الاتهام الذى يتهمه ابن تيمية للغزالي : « شيخنا أبو حامد
الغزالي دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها قسما قدر »
(٢) ولم يشفع للغزالي عند ابن تيمية اعتراضاته فى المنقذ
ولا كتابته لتهاافت الفلاسفة .

وكذلك اتهام الرازي بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدى
شائع . قيل أن أحمد بن حنبل هجر الحارث المعاسمي مع زهده
وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له :
« ويحك ، ألسنت تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ، ألسنت تحمل
الناس بتصنيفك على مطالمة البدعة والتفكير فى تلك الشبهات »
(٣) . وعابوا على الغزالي صياغته لمذهب التعليم وترتيبه ترتيبا
معكما مقارنة التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها . وأنكر
عليه بعض الناس مبالفته فى تقرير حججهم وقالوا « هذا سعى
لهم . فأنهم كانوا يمجزون عن نصرته مذهبهم بمثل هذه الشبهات
لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها (٤) » ويعترف الرازي صراحة
باتباع هذا المذهب فيقول فى كتابه نهاية العقول فى دراية
الاصول « ان كتابي متميز عن سائر الكتب المصنفة فى هذا الفن
بأمور ثلاثة : أولها الاستقصاء فى الاسئلة والجوابات ، والتعمق

(١) الهناتى ، نجام للتواريخ ج ١ المجلد الثانى ، ص ١٥٩ .
(٢) ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد العظيم ، بيان موافقة صريح
المقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٣٢١ - ١٩٠٣ .
(٣) الغزالي ، أبو حامد ، احكام علوم الدين ج ١ ص ٧٥ ، القاهرة بدون
تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٢٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ .
(٤) الغزالي ، المنقذ ص ٣٤ .

فى بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتايب
ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك
المذهب ، فأنى اتما اوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث
نقاوته . حتى انى اذا لم اجد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول
عليه أو يلتفت اليه فى نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت
من نفسى أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب وتحرير
ذلك الطلب وان كنا بالمقابلة نرد على كل رأى ، نزيف كل رواية
سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، وتبين بالبراهين الباهرة
والادلة القاهرة أن ذلك هو الذى يجب له الانقياد بالسمع
والطاعة (١) .

لا يدافع الرازى عن هذا المنهج الذى اصطنعه ، وكأنه به
يجد فى دفاع الغزالى ما يكفيه من مؤونة الرد . يعترف الغزالى
بأن الامام أحمد بن حنبل على حق ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم
تشتهر . فاذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب
عنها الا بعد الحكاية (٢) .

أما أن الرازى كان يكتفى فى الرد بالاشارة فلعل خير من
أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلا نفسيا لطيفا هو الطوفى
حيث يقول « ولمرى ان هذا دأبه فى كتبه الكلامية والحكمية
حتى اتهمه بعض الناس (فى عقيدته) ، ولكنه خلاف ظاهر حاله .
لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى
يستر عنه ، ولعل تسببه أنه كان يستفرغ أقوالاً فى دليل الخصم

(١) الرازى ، فخر الدين ، نهاية المقول فى دراية الأصول ، مخطوطة دار
الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .
(٢) الغزالى ، المنقذ ص ٢٥ .

فاذا انتهى الى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ،
ولاشك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية » (١) .

اما اتهام الشهرزورى للرازى بانه شيخ مسكين متعبر
فى مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها، فانه اتهم أملة
عصبية الشهرزورى لفلسفة معينة هى الفلسفة الاشواقية .

نعود بعد هذه الجولة لنزيد الامر وضوحا وجلاء حول شخصية
الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله .

٢- اسمه ومولده :

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن علي ، التيمى
القبيلة ، البكرى الفصيلة ، الطبرى الاصل ، الرازى المولد ،
الملقب بابن الخطيب ، الامام فخر الدين الرازى (٢) . يرجع
نسبه الى أبى بكر (٣) . ولد بالرى عام ٥٤٢ هـ / ١١٤٨ م وقيل
٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م فى أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ، فوالده
الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى « تفقه واشتغل بعلم الخلاف
والاصول حتى تميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل ، وكان يدرس
بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هناك ويجتمع عنده خلق كثير
لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى
تلك النواحي » (٤) . وقيل انه خلف ولدين أصغرهما فخر الدين
أما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر
فى العلم ، وكان كثير الازراء بأخيه فخر الدين لاسيما بعد أن

(١) ابن حبر المسقلانى ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ الصفدى ، الوافى

بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٧ ، السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٣ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٥ .

ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفى حسده وغيرته من أخوه فكان يقول : فما للناس يقولون فخر الدين ، فخر الدين ، ولا اسمهم يقولون : ركن الدين « (١) فان كان هذا هو شأن أخيه معه فما بال شأن القريب ! وإذا كانت منزلة الرازي بين الناس قد حركت الفيرة والحقد والبعد في صدر أخيه وأقرب الناس إليه فاولى أن تحركها في صدر الآخرين وإن تكثر من حاسديه والطاعين فيه وفي عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حدا جعلت فخر الدين يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يعتقل ركن الدين في أحد القلاع فاعتقله السلطان إلى أن قضى نحبه في معتقله (٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازي تجاه أخيه يدل على غلط في القلب وجهد لروابط الدم والامرة . فان كان الرازي قد لجأ إلى السلطان في تنحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فنحن لا نستبعد تأمر الرازي وسميه لدى السلطان لقب الشيخ مجد الدين البغدادي بعد أن استمرت المشاحنات بينهما ، يقول الخوانساري : « وكان بينه وبين الشيخ مجد الدين البغدادي الواقعظ المشتهر في ذلك الرازي وسميه لدى السلطان لقب الشيخ مجد الدين البغدادي بينهما إلى أن صدر أمر السلطان باغراق ذلك الرجل في الماء بعد أن سعى بعض تلامذة الامام فخر الدين الرازي عنده في ذلك » (٣) .

٣ - ثقافته :

تدل الأعمال التي خلفها لنا الرازي على أنه قد ألم بجميع فروع الثقافة في عصره ، وأنه لم يترك علما من العلوم أو فنا من

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ، ص ٢٥ - ٦ .

(٣) الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ .

الفنون الا وتعلمه وصنف فيه - درس اللغة العربية وآدابها -
واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب بهما ، ويقرض
الشعر احيانا بهما ، يقول الصفدى : « له شعر بالعربية ليس فى
الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسية لعله يكون مجيدا
فيه (١) » ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة . وتعلم الطب
وذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء وقال عنه « كان قوى
النظر فى صناعة الطب (١) وقيل انه كتب لعبد الرحمن بن
عبد الكريم السرخسى الطبيب المشهور شرحا على « قانون » ابن
سينا فى الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسى اعترافا له
بجميل ضيافته له عندما نزل ضيفا عليه وهو فى طريقه الى بلاد
ما وراء النهر (٢) »

واشتغل الرازى بالكيمياء ولكنه لم يصب فيها نجاحا ، وذلك
يقول ابن القفطى : « وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضيع فى
ذلك ما لا كثيرا ولم يحصل على طائل (٤) » - وعرف السحر
والفراصة والقيافة ، كما عرف الهندسة وعلم المناجم .

تتلمذ الرازى فى أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل
عليه فى علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر الياقنى أن فخر الدين
الرازى قال فى كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل فى علم
الأصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على أبى القاسم
سليمان بن ناصر الانصارى ، وهو على امام الحرمين أبو الممالى
(الجوينى) ، وهو على الاستاذ أبى اسحق الاسفرايينى ، وهو على

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء

ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ليزج ١٣٢٠ - ١٩١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

الشيخ أبي الحسن الباهلي، وهو على شيخ أهل السنة أبي الحسن
على بن اسماعيل الأشعري الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة .
أما اشتغاله في فروع المذهب فإنه اشتغل على والده المذكور ،
ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود القراء البغوي ، وهو على
القاضي حسين المروزي ، وهو على القفال المروزي ، وهو على أبي
يزيد المروزي ، وهو على أبي اسحق المروزي، وهو على أبي المباس
ابن مريج ، وهو على أبي القاسم الأنطاكي ، وهو على إبراهيم
الزني ، وهو على الامام الشافعي المطلبى رضى الله عنه تعالى (١) ،
ففخر الدين الرازي في الكلام على مذهب الاشعري . وفي الفقه
على مذهب الشافعي، وإن كان قد استدرک على الاشعرية والشافعية
جميعا ورد عليهما في كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) .

وبعد أن مات والده قصد الكمال السمناني وتفقه عليه (٣)،
ثم اتجه الى العلوم العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة .
وكان استاذة في هذه الدراسات مجد الدين الجيلي ، وهو الاستاذ
الذي تخرج في حلقة شهاب الدين السهروردي الذي قتل
متهما بانحلال عقيدته . وقد لازم الرازي مجيد الدين الجيلي
وسافر معه الى مراغة حين دعي للوعظ والتدريس بها ، فاستمع
الرازي له وأخذ عنه ، ودرس عليه ابن سينا والفارابي . وكان
الرازي قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل انه حفظ الشامل لامام
الحرمين ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ، والمستصفي للقرائي

(١) اليافعي ، مرآة الجنان ، مطبوعة كيمبردج

(٢) انظر كتابنا : *Fakhr al-Din al-Razi and his
Controversies in Transoxiana*, Dar El-Maareaf Beirut, 1988.

(٣) انظر الفوائد الساري ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، الصفدي ،
الوافي بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ، السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ص ٢٥ ،
علاء كبري زاد ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(١) ، ويصف الصفدى مواهبة فيقول : « اجتمع له خمسة اشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهي سمة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والأطلاع الذي ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التي تمينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين (٢) » ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان شديد الحرص جدا في سائر العلوم الشرعية والحكمة (٣) . وليس أدل على حرصه من بكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده في إحدى المسائل : « يروى أنه دخل بعض أصحابه يوما فوجده باكيا حزينا فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد في بعض المسائل اعتقادا منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع الى بعض كلام المحصلين فيها ، أن اعتقادي كان باطلا في هذه المادة ، فما يؤمنني أن يكون جميع علمي بهذه الصفة (٤) » .

٤- رحلاته :

بعد أن اكتمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين ، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمرأ والسلاطين ونال عندهم أسنى المراتب وكانت أول رحلاته الى خوارزم حيث جرت بينه وبين الممتزلة مناظرات (٥) أدت الى خروجه من البلد (٦) ، فعاد الى الرأى ثم توجه الى بلاد ما وراء النهر وعقد مع علمائها

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

5 See, Coldziher. Aus der Theologie de Fakhr al Razi Der Islam, PP. 213 47. Strasburg. 1912

(٦) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، طاش كوبرى زاده ، مفتاح

السعادة ج ١ ، ص ٤٤٦ .

مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه (١) . ومن المرجح أن يكون الرازي قد قام برحلته هذه في حدود عام ٨٥٠ / ١١٨٤ . فإن ابن القفطي يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي بسرخس قاصدا ما وراء النهر في عام ٥٨٠ هـ (٢) . هذا فضلا عن أن الرازي يخبرنا في المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ٥٨٢ / ١١٨٤ (٣) . ومن المرجح أيضا أن بقاء الرازي في بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلا . ولا نعرف إذا كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين (٤) ، أم أنه لم يجد عند بنى مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطي (٥) . على أية حال لم يطلب عيش الرازي في بلاد ما وراء النهر فعاد إلى الري . لازم الاسفار فذهب إلى السلطان شهاب الدين التوري صاحب غزنه فبالغ في اكرامه والانعام عليه وقربه السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياث الدين (٦) ، ولكن سرعان ما قامت الفتن التي أدت إلى خروج الرازي من البلاد (٧) . فمن جهة استعمال الرازي أن يحول غياث الدين عن الاعتقاد في مذهب الكرامية الذي كان

(١) انظر كتابنا : Kholeif A study on Fakhr al-Din al-Razi and his controversies in Transoxiana.

(٢) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .
(٣) Kholeif A study on Fakhr al-Din al-Razi P. 32.

(٤) الصقدي - الوافي بالوفات ج ٤ ، ص ٢٤٨ ، الخوانساري ، روشتات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ .

(٥) ابن القفطي تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٦) الشهر زوري روشتة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٣٦٢٦٩ .

(٧) ابن الأثير أبو الحسن محمد بن محمد الشيباني السكامل ج ١ ص ٥٩ .

- القاهرة ١٣٠٣ هـ ١٨٥٨ .

يسود هذه البلاد ، فمعظم ذلك على الكرامية واتباعهم (١) ومن جهة أخرى فقد نسب الرازي من على المنبر شيخا من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القدوة ، فجام الملك ضياء الدين - وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته - لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازي من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية (٢) .

عاد الرازي الى خراسان واتصل بعلام الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك صار للرازي الجاه المريض والسلطان الكبير ، وبني وزيره علام الملك يابنة الرازي ، وقيل ان الرازي كان يفلط عليه في الخطاب في بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلما ، وقيل انه لو قد الرازي في سفارة الى الهند (٣) ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف اذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ، فان المصادر التي بين أيدينا لا تذكر شيئا أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته الى الهند الا عند الصنفدي وعلى خلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التي عقدها في بلاد ما وراء النهر حيث تحمل العنوان الآتي : مناظرات العلامة الفخر الرازي في سياحته الى سر قند ثم جهة الهند (٤) .

ثم انتهى المطاف بالرازي الى هراة حيث قصدتها في حدود عام ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م أي قبل وفاته بست سنوات . استوطن الرازي هراة وملك فيها المقار وكان يلقب فيها بشيخ الاسلام .

(١) الشهر زوري . روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ج ١٢ - ص ٥٩ .

(٣) الصنفدي ، الوافي بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ .

(٤) الرازي ، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ص ٥ ،

تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

حدث شمس الدين محمد الوثار الموصلى عن قصة دخول
الرازى الى هراة قال : « وقد قصدنا الشيخ فخر الدين بن الخطيب
مع بلد باميان وهو فى أبهة عظيمة وحشم كثير ، فلما ورد اليها
تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه أكراما كبيرا ،
ونصب له بعد ذلك منبرا وسجادة فى صدر الديوان من الجاهج
ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر
الناس ويسمعون كلامه (١) » . وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك
والوزراء والعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ، يسألونه
وهو يجيب ، وفى بعض الأحيان كان ينوب عنه فى الاجابة
تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقديرا له ، مثل زين الدين
الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى ، فان قم
عليهم فى مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الإمام (٢) .

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء فى هراة ، ويبدو أنه
لم يعرف للمراحة والهدوء طعما فى حياته ، فقد كانت الحنابلة
تعلق على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم . علقوا على
منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويبنى وكذلك امرأته ،
فلما قرأها قال : « هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويبنى
وذلك مظنة الشباب ، فانه شعبة من الجنون ، ونرجو من الله تعالى
اصلاحه والتوبة ، ولما امرأتى فهذا شأن النسل الا من عصنها
الله ، وأنا شيخ ما فى للنساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٢٣ ، الخواستارى ، روضات الجنات ج ٤ ،

وأما أنا فوأنه لا قلت ان البارئ سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته
بخلقه ولا حيزته (١) . وبلغت متاعبه فى هراة الى حد أن أنشد
يوما معاتبا أهلها :

المزم ما دام حيا يستهان به ويمظم الرزم فيه حين يفتقد (٢)
٥ - صفاته وخلقه :

لعل شراسة أخلاقه وحدة مزاجه هما أيضا من أسباب عداوة
الناس له وحقدهم عليه . قيل انه نظم هذين البيتين يصف فيهما
خلقه .

أشكو الى الله مع خلق يغيرنى ويمحق النور مع عقل ومن دينى
حرارة فى مزاج القلب محكمة تبدون فتتمو فتقوينى قرضينى (٣)

ان صح هذا فان الرجل يكون جديرا بالمطف والرشاء على
هذا المزاج العاد الذى تسلط عليه وقهره ، والذى لم يستطع أن
يملك له دفعا . ونحن أمام اعترافه هذا لا نملك الا أن نلتزم
له العذر على شراسة أخلاقه ، وايدائه لتلاميذه ، ولمن باحثهم من
العلماء ، ولحبه الجاه والباه (٤) . ويبدو أن مزاجه هذا لم يكن
ينمكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل انه كان فى غاية صباحه

(١) الصنفى ، الرافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٠ .

(٢) الغوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، طاش كويرى زادة -

مفتاح السعادة ج ١ - ٤٤٩ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٦٣٦٩ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، الغوانسارى ، روضات الجنات ج ٤

ص ١٩١ .

المنظر وقورا محتشما ، فى صورته فغامة ، له جلالسة وافرة ، وعظمة زائدة وكان عبل البدن ، ربع القامة ، كبير اللحية ، عظيم الصدر والراس ، وكان فى صوته فغامة (١) .

وكأى انسان لاتخلو حياته من لحظات يرق فيها قلبه مهما غلط ، وكثيرا وما كانت تنتاب الرازى هذه اللحظات وهو يعظ على المنبر فيبكى ويكثر من البكاء ويندم ويكثر من الندم (٢) .
٦- وصيته ووفاته :

جاء الرازى فى آخر حياته ليندم على اشتغاله بالعلوم العقلية . قال ابن الصلاح : « أخبرنى القطب الطوفانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازى يقول : « ياليتنى لم أشتغل بعلم الكلام وبكى » (٣) ومن شعر الرازى فى هذا المقام :

نهاية اقدام العقول عقال وأكثر سعى المالمين ضلال (٤)

وأمل الرازى وهو على فراش الموت وصية يعترف فيها بالندم والتوبة جاء فيها : يقول المبد الراجى رحمة ربه ، الواصل بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى وهو (فى) أول عهده بالآخره وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ، ويتوجه الى مولاه كل أبى اعلموا أنى كنت

(١) المصنفى ، الوافى بالوفيات ج ٢ ص ٢٥٢ .

(٢) السيكى . طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ، ص ٢٢ .

(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ٢٣ ، السيكى .

طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤١ .

رجلا محبا للعلم، فكنت أكتب في كل شيء لأقف على كميته وكيفيته
سواء كان حقا أو باطلا ، الا ان الذي نطق به في الكتب المعتمدة
أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبرة المنزه عن مماثلة المتحيزات ،
موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة . ولقد اختبرت الطرق
الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة تساوى الفائدة
التي وجدتتها في القرآن . لأنه يسمى في تسليم العظمة والجلال
لله ويمنع عن التعمق في ايراد المراضات والمناقضات ، وما ذلك
الا للعلم بأن المقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق المميسة
والمناهج الخفيفة ، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة
من وجوه وجوده ووحدته وبراهمه عن الشركاء كما في القدم
والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذي أقول به وألقى الله
به ، وأما ما ينتهي الأمر فيه الى الدقة والغموض وكل ما ورد
في القرآن والصالح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال .
والذي لم يكن كذلك أقول : يا اله العالمين اني أرى الخلق مطبقين
على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مددته بقلمى
أو خطر ببالي فاستشهد وأقول : ان علمت متى أنى أردت به
تحقيق باطل أو ابطال حق فاقفل بى ما أنا أهله ، وان علمت
متى أنى ما سعيت الا فى تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت
أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد
المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة ،
فاغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يامن لا يزيد ملكه
عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطا المجرمين . وأقول دينى
متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتايب القرآن العظيم ،
وتعويل فى طب الدين عليهما (١) .

وطلب في آخر الوصية اخفاء خبر موته خوفا من أن يمثل أعداءه بجثته وفي يوم الاثنين من لول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (الموافق ٢٩ مارس (آذار) - ١٢١٠ م) أسلم الرازي الروح ، ودفن آخر النهار ببغدة هراة (١) .

٧ - أعماله ومؤلفاته :

لا يسع الانسان الا أن يعجب لهذه التركيبة الضخمة التي خلفها الرازي من المؤلفات ، وكيف اتسعت حياته للقيام بكل هذه الأعمال ، لقد تقضت حياة الرجل - رغم ما فيها من متاعب وأسفار - في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : « والله اننى أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل - فان الوقت والزمان عزيز » (٢) .

وكما اختلف الناس حول شخصيته ومنزلته فقد اختلفوا أيضا حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق اليه (٣) ، ومنهم من قال بأن (مدار تصانيفه على الجمع لأقوال الناس) (٤) وأنه صنف في علوم كان جاهلا فيها ولكنهم على كل حال متفقون على أن تصانيفه قد انتشرت في البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس قبلوا عليها واشتغلوا بها -

(١) ابن حنكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٠٢ .

(٢) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الغوانسارى : روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

(٤) الصفدى ، الوافى ج ٤ ص ٢٤٩ .

ويعصف الصفدى المنهج الذى صار عليه فى كتاباته
ومؤلفاته فيقول : (يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها ،
وقسمة فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة السر والتقسيم .
فلا يشذ عنه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة ، فانضبطت له
القواعد وانحصرت معه المسائل) (٤) . ولكن هذا المذهب لا يخلو
من عيب اطناب الشديد ، واغراق القارىء فى لجة من المسائل
المتشابكة فيختلط عليه الأمر . وأنا اعترف هنا - من خلال
تجربتي مع الرازى ومؤلفاته - بأننى كثيراً ما عجزت عن متابعة
الرازى وأهمه فى بعض المسائل نظراً لهذا الاطناب والاغراق فى
التفريعات . ولقد صدق الفزائى حين قال (قرب كلام يزيده
الاطناب والتقرير غموضاً) (١) والحق أننى كنت كلما عجزت
عن متابعة الرازى فى بعض المسائل أعود لأقرأ الفزائى فى هذه
المسائل نفسها التى تمقدت أمامى عند الرازى ، فيفتح أمامى
ما استغلق على عند الرازى . ذلك فى رأى أهم ما يميز كتابة
الفزائى عن الرازى ، فمعد الفزائى نجد الوضوح والدقة وشخصية
الفزائى السمعة المتواضعة ، أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد
والثمقيد وشخصية الرازى المتحدية دائماً . وعندما يختصر
مؤلفاته الطوال فإنه يلجأ الى الاختصار الشديد الذى يخل بالمعنى
اختصر الرازى كتابه المسمى (نهاية العقول فى دراية الاصول)
فى كتابه المسمى (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمتكلمين) فكتب نصير الدين الطوسى شرحاً على
(المحصل) قدم له بقوله : (والمعتمد عليه فى أصابة اليقين

بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كمشان يصل
الى الشراب ، ويصير المتحر في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر
بالصواب (١)

ويبدو أن عبارة الخوانساري - (مدار تصانيفه على الجمع
لاقاويل الناس) - تنطوي على قدر كبير من الصحة ، لان الرازي
نفسه يعترف بذلك في شعره .

ولم تستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٢)
وقد بلغت مؤلفات الرازي أكثر مائه كتاب في مختلف العلوم
والفنون المعروفة في عصره . كتب في اللغة العربية وآدابها
والفقه وأصوله والتفسير والكلام والفلسفة ، كما صنف في الطب
والكيمياء والهندسة والمناجم والفراصة والقيافة ، ويقال انه
صنف في السحر والتنجيم وقد أفرد الرازي لكل فن من هذه
الفنون كتابا خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف .

وكانت معظم اهتمامات الرازي منصبية على الكلام والفلسفة
حتى غلبت عليه الروح الكلامية والفلسفية في كتاباته في الفقه
وأصوله وتفسير القرآن .

(١) الطوسي نصير الدين ، تلخيص المعصل ص ٣ ، مطبوع على فاشر
المحصل للرازي ، القاهرة ١٣٢٣ - ١٩٠٥ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤٠ ، ابن أبي أصيبعة ، طبقات

الاطباء ج ٢ ص ٢٣ .

الفصل الثاني

الفقه والأصول

١ - الفقه :

يذكر المؤرخون أن الرازي كتب في الفقه شرحا على كتاب الوجيز للغزالي (١) . وقد فقد هذا الشرح ولم يمد بين أيدينا من كتابات الرازي في الفقه الا ما جاء في التفسير لآيات الاحكام التي تتعلق بمسائل الفقه ، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى موضوع البيع (٢) ، تناول في المناظرة الأولى مع الرضى النيسابورى أحد فقهاء الحنفية في بلاد ما وراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد ليتناظره مرة أخرى حول عقد البيع .

فلننظر كيف يعالج الرازي - الذي تفقه على مذهب الشافعي - مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الارسطي ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية الى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادي الذي ينبغي عليه التفقه في أمر دينه (٣) .

(١) ابن خلكان ، وفیات الاعيان ج ١ ص ٣٧٥ ، السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، ابن أبي عمير ، طبقات الاطباء ج ٢ ص ٣٠ .
(٢) الرازي ، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر ، ص ٧ - ١٤ ص ٥٤ - ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .
(٣) كان سيدنا عمر بن الخطاب يطوف بالاسواق ويضرب بعض التجار بالدورة ويقول لا يبيع في سوقنا الا من يفقه والا اكل الربا شاء أم أبى .

يقول في مناظرته مع الرضى النيسابورى حول حق الوكيل بالبيع : (الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالفبن الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع - انما قلنا ان التوكيل لا يتناول هذا البيع لانه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع ، اما أنه وكله بالبيع فظاهر ، واما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع - فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالفبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له - فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول البيع بالفبن الفاحش بحسب اللفظ - اما أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه أن الافادة بحسب المعنى عبارة عما اذا دل اللفظ على شيء ، ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته لزوما دائما أو لزوما أكثريا فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم افادة بحسب المعنى ، وهنا الامر ان مفقود ان ما أن قيد كونه واقعا بالفبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوما دائما فظاهر ، لان مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع لزوما دائما والا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة ، وحينئذ يصير ما به المباينة مشتركا فيه ، وذلك متناقض ٠٠٠) (١) .

هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . ويلجأ الى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها فى دلاليته اللفظية والمعنوية . ويلجأ الى التفرقة بين الجنس والفصل

حين يقول (ان ما به المشاركة مغاير لما به المباينة) ويتخذ من هذه القضية أساسا لمعارضة دعوى الاحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالفبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفية تطبيقها على محل النزاع . ان تطبيق هذه القضية - أى التفرقة بين الجنس والفصل - على محل النزاع يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بثمان المثل ، والبيع بأزيد من ثمن المثل ، والبيع بالتقد ، والبيع بالمرض ، والبيع بالفبن اليسير ، والبيع بالفبن الفساحش . . . الخ ، فلفظ (الفبن الفاحش) فصل يميز نوعا من أنواع البيع عن الأنواع الأخرى ، ولفظ (البيع) جنس مشترك بين الأنواع جميعا . وعلى ذلك فان لفظ (البيع) تقع به المشاركة ولفظ (الفبن الفاحش) تقع به المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ (البيع) أو البيع المطلق يباين البيع بالفبن الفساحش .

وكذلك لا يسلزم البيع المطلق البيع بالفبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالفبن الفاحش والا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بعبارة أخرى لحصل الخاص كلما حصل العام مثل قولك : كلما كان هذا حيوانا كان انسانا ، وهذا واضح البطلان . ومن ثمة فان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع بالفبن الفاحش (١) .

(١) أنظر كتابنا :

Kholeif, A Study on Fakr al Din al Razi PP 179-179,

(2) Wensink, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, vol III PP 488-99.

هكذا يسلك الرازي سبيلا وعرة في معالجة مسائل الفقه يشق فيها على نفسه وعلى الناس ، ولا يتناولها الفقهاء في سهولة ويسر اعتمادا على السنة الملهمة ، يقول الرسول عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار) (١) فيرتب الاحتياط على ذلك أنه لا ضرر ولا ضرار اذا كان البيع يخفى فالحش يقصد التوصل الى شراء ما هو اربح منه (٢) . ويعيل الشافعية ذلك لأن البيع بالغبن الفاحش فيه ضرر (٣) .

ولعل هذه السبيل العرة التي سلكها الرازي في معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم لم يأخذ الفقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التي تتعلق بمسائل الفقه والتي عالجها في تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

اصول الفقه :

يقول ابن خلدون في مقدمة في الفصل الخاص بعلم اصول الفقه : (وكان من احسن ماكتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لامام الحرمين والمستصفي للقرطبي وهما من الاشعرية ، وكتاب المهدي لمبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ،

(١) الكاساني ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٠٩ ، قاضي زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار في كشف الرموز والاسرار ج ٦ ص ٧٠ - ٧٢ ، القاهرة ١٣٥٢ - ١٩٣٧ .

(٢) الشيرازي ، أبو اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف ، المهذب ج ١ ص ٣٥٠ ، القاهرة ١٣٣٣ - ١٩٢٤ .

وهما من المعتزلة • وكانت الاربية قواعد هذا الفن وأركانه • ثم
لخص هذه الكتب الاربية فحلان من المتكلمون المتأخرين وهما
الامام فخر الدين (الرازى) بن الخطيب فى كتاب المحصول ،
وسيف الدين الامدى فى كتاب الاحكام • • • (١) •

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول (٢) ، ومن المؤلف أن
يظل مثل هذا المصنوع مخطوطا حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره
حد من علماء الاصول •

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الاصول فى
كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلا (واختلفت طرائقهما
فى الفن بين التحقيق والحجاج فاين الخطيب (فخر الدين الرازى)
أسبل الى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج • • • (٣) ومعنى هذا
أن الرازى تناول مسائل الاصول كما تناول مسائل الفقه بروح
المجادل الفيلسوف •

هذا المنهج وان لم يكن معتمدا فى الفقه كما قدمنا الا أنه
محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الاصول هى علم النظر فى أدلة
الاحكام الشرعية ، وأدلة الاحكام الشرعية هى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس • ولا شك أن القياس الشرعى أو الرأى أو

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص ٤٥٥ ، القاهرة بدون
تاريخ •

(٢) يوجد منه مخطوطات فى القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتب الهندى
بلندى ١٤٥٥ ، باتنا ١ ، ٤٧ (٧٥٥) •

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٥٥ •

الاجتهاد - وهي الفاظ تعبر عن مفهوم واحد - تفسح المجال لاصطناع مثل هذا المنهج .

بل ان الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح اضافة موضوع أصول الفقه الى موضوعات الفلسفة الاسلامية لصلته بالفلسفة والكلام ، يقول مصطفى عبد الرازق : (وعندى أنه اذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فان علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الاحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل انك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها (مبادئ كلامية) هى مباحث من علم الكلام . وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية سينتهى الى ضم هذا العلم الى شعبها) (١) .

ومع البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ، لأن طبيعة الموضوعات هى التى تعدد المناهج الملائمة .

فلننظر كيف يطبق الرازى هذا المنهج على مسائل أصول الفقه . وسنختار بعض المسائل التى يتخذ منها الرازى ذريعة للهجوم على الفزائى محاولا التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته التى تتلمذ الرازى عليها فى علم الأصول .

(١) مصطفى عبد الرازق ، تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧ ،

(١) الصلاة في الارض المصنوبة .

يقول الرازى في مناظراته في بلاد ما وراء النهر : (انى في بعض الاوقات حضرت بطوس فانزلونى في صومعة الغزالى واجتمعوا عندى ، فقلت : انكم أفنيتم أعماركم فى قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى الى آخره ويقرره عندى يعين تقريره من غير أن يضم اليه كلاما آخر اجنبيا . عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار (٢) . فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم فى مسألة الصلاة فى الدار المصنوبة لظنه أن كلام الغزالى فيها قوى :

فقلت له : ان كلام الغزالى فى هذه المسألة فى غاية الضعف ، وذلك لانه قال : جهة كونها صلاة مفارقة لجهة كونها غضبا ، ولما تفايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرغ على كل واحدة مع هاتين الجهتين ما يليق بها . وهذا الجواب ضعيف جدا ، لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وهذه الاشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد ، فالحصول فى الحيز جزء ماهية الحركة والسكون ، وهما جزءان من ماهية الصلاة .

(٢) من المعروف أن الرازى كان يحفظ كتاب المستصفى من ظهر قلب ،

أنظر اليالىلى ، مرآة الجنان ج ٤ ص ٩ ، ١٠ .

إذا عرفت هذا فنقول : ان اعتبرنا الصلاة في الارض
المفصولة جزء ماهيتها الحصول في الارض المفصولة ، ولا شك
أن هذا الحصول محرم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة في الارض
المفصولة محرمة ، وعلى هذا التقدير فانحصب والمحرمة هنا جزء
من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة ، لان الامر
بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع أجزائها - فلما دللنا على أن
أجزاءها شغل ذلك الحيز ، ودللنا على أن شغل ذلك الحيز
منتهى عنه ، لزم حيثئذ توارد الامر والنهي على الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد ، وأنه محال -

ثبت أن الذي تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه
الصلاة كلام غير صحيح ، (١) -

هذا النقد الذي وجهه الرازي للغزالي ينطوي على مغالطات
سافرة فمن جهة يحاول الرازي أن يجعل الارض المفصولة جزءا
من ماهية الصلاة لان الحركة والسكون يلزمهما المكان - وهذا
غير صحيح ، لان حقيقة الصلاة أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير
مختتمة بالتسليم - فهي حركات ومكثات بدون تحديد لمكان يعينه
ولا يمكن اعتبار تأديتها في مكان يعينه جزءا من ماهيتها -
الا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد
أنها جزء من ماهيتها وذلك كالملايس التي تغطي العورة - ومن
جهة أخرى يحاول الرازي الزام الغزالي بأن قوله يؤدي الى توارد

الامر والنهي على شيء واحد باعتبار واحد . وهي معاولة باطلة أيضا ، لان الامر بالصلاة مطلقا سابق على أدائها مطلقا ، والنهي لم يرد على الصلاة في الارض المنصوبة بعينها ، وانما ورد على اختصاص الارض مطلقا ، فلم يتوارد على محل واحد ، ألا ترى لو أن شخصا غصب مالا وأدى به دينه ، فقد برئت ذمته من الدين وتملقت ذمته بشيء جديد هو المال المنصوب فيطالب برده (١) .

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى :

يحدثنا الرازي بأن الفزالي قال في كتابه شفاء العليل « انه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى » (٢) - ويفرق الرازي بينهما فيقول : « هذا المعنى في نهاية الظهور ، فان قياس المعنى هو ان نبين ان الحكم في الاصل معلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين ان تلك المصلحة قائمة في الفرع ، فيجب ان يحصل فيه مثل حكم الاصل - واما قياس الشبه فهو ان تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم ، ولما كانت مشابهته لاحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم ، ومثاله ان النية واجبة في التيمم وغير واجبة في غسل الثياب ، والوضوء واقع

(١) انظر كتابنا .

Kholeif, A study on Fakhr al-Din Al-Razi, PP. 170-71

(٢) الرازي ، المناظرات ص ٤٣ -

بينهما • فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ، وذلك لأن المشابهة خاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدهما أن الوضوء والتيمم يشترعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك •

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشترعان في أعضاء معينة ، وغسل الثيابات ليس كذلك •

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معينة ، وغسل الثيابات ليس كذلك •

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر مع المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات • فكان العاق الوضوء بالتيمم أولى من العاقه بغسل الثياب عن النجاسات •

إذا ثبت هذا فنقول : ان غلبة المشابهة تدل على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحية ، وقياس الطرد هو الذى لا اشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة ، فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة فى غاية الظهور . فالقول بأنه عز على بسيط الارض مع يعرف الفرق فهو لا موضع

له (١) •

لكى نحكم على موقف الرازى من الغزالى فى هذه المسألة
ينبغى أن نذكر بعض ما قيل فى قياس الشبه ، لقد اختلف علماء
الاصول فى تعريف الشبه اختلافا كبيرا حتى قال امام الحرمين :
(لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود) (٢) •
وقال الامدى : « ان اطلاق اسم الشبه • • والاختلاف فيه راجع الى
الاصطلاحات اللفظية » (٣) • وقال ابن الانبارى فى الشبه :
« لست أرى فى مسائل الاصول مسألة أغمض من هذه » (٤) •

ولعل السر فى هذا الاختلاف يرجع الى أن الوصف الشبهى
وسط بين المناسب والطرء وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه
عنهما عسيرا • وكذلك المناسب مختلف المراتب ، فمنه المناسب
بالذات ، والمناسب بالتبع • واذا كانت المقول متفاوتة فى قدرتها
فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على شخص آخر ،
وهنا يقع الاختلاف فى نوع هذا الوصف أهو مناسب أم شبهى ؟

(١) الرازى ، المناظرات من ٤٣ - ٤٥ •

(٢) امام الحرمين ، أبو الممال عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ،
مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ اصول •

(٣) الامدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو بن على محمد سالم ، الاحكام
فى اصول الاحكام ج ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ - ١٩٤ •

(٤) القوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد النحول الى
تحقيق الحق من علم الاصول ج ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٩٠٩ •

من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشبه . وقد أشار الباقلاني الى ذلك ضارباً للأمثلة بقوله : « الوصف المقارن للحكم ان يناسب بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم ، وان لم يناسب بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه ، كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ، فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لا شترطت في الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث انها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية . وان لم يناسب بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : انه مانع تبني القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر ، فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً ولا مستلزماً له » (١) .

على أنه يصح اطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢) . ألا ترى أن القياس عبارة عن العاق فرع بأصل بجامع يشبهه فيه . قال الفرع اذن شبه بالأصل ، ووجه الشبه بينهما ما يوجد في الفرع والأصل من وصف يسمى علة ، كالنبذ في قياسه على الخمر شبهه بها في المفسة .

(١) الأنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح منها الوصول ج ٢ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٩٤٥ - ١٩٢٦ .

(٢) الغزالي ، المستصفى ج ٢ ، ص ٣١٠ .

وإذا تأملنا النص الذي اقتبسناه من مناظرات الرازي نجد أنه ذكر الشبه وغلبة الأشياء وجعلها شيئا واحدا ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير من علماء الأصول . جاء في نهاية السؤل : - ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشياء . - وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ، وليس كذلك . فقد صرح الفزالي في المستصفى بأن قياس الأشياء ليس فيه خلاف ، لأنه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما . وذكر في البرهان قريبا منه أيضا . وكلام المصنف لا يرد عليه شيء ، فإنه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ، ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الإمام بعد فراقه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعي رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشياء ، وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصليين إلى آخر ما قال ، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم في تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك ، بل هو أشاره إلى وقوع الفرع بين أصليين ، (١) .

فقياس الشبه هو الذي يكون فيه الوصف الذي يقلب به ظن العملية هو المشابهة في الحكم أو في الصورة على خلاف في ذلك ، فمثلا الحق الشافعي المبدى المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما ما لا يباع

ويشترى ، وهو المشابهة في الحكم - وحمله ابن عليه على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما انسان مكلف ، وهو المشابهة في الصورة - أما قياس غلبة الاشياء فهو الذى يكون الفرع مترددا بين أصليين فيلحق بإحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهة الوضوء للتيمم من وجوه كثيرة كما ذكره الرازى .

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الفزائى حين قال بأنه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد الى التهويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله .

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أى دوران الملة مع المملول وجودا وعدما لا نزاع بين الأصوليين على أن الملة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لا بد أن يقوم الدليل على صحتها - كما اتفقوا على أن جميع الاوصاف الموجودة فى الحكم لا تكون ملة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الاوصاف لا يصح التمليل به ، وأنه اذا ورد نص أو إجماع على تعيين وصف كان هو الملة باتفاق القائلين بالقياس - واختلفوا وراء هذا فى الملل المستنبطة ودليلها .

ففریق اکتفى بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره - فالتلازم بين الملة والمملول وأطراد وجودهما معا دليل على ثبوت الملية : وفریق آخر يترقى درجة فيقول : لا بد فى الوصف من كونه مخيلا ، أى موقعا فى القلب خيال القبول

والصفة وان لم يرد له اعتبار - وفريق ثالث ضيق الدائرة
فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف في غير
هذا المحل .

والمشهور في كتب الاصول منذ زمن بعيد أن شارطي التأثير
هم الحنفية والشافعية - والدروان أو الطرد
والمعكس أما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وانعدامه
مع انعدامه ، أي مجرد مقارنة الحكم للوصف وجوداً وعدمًا بدون
أن يكون له تأثير في الحكم ، وأما أن يكون عبارة عن وجود الحكم
بوجود الوصف وانعدامه بانعدامه ، أي ثبوت الحكم بثبوت
الوصف وجوداً وعدمًا - ومعنى ذلك أن للوصف تأثيراً في الحكم .
وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في عليية الدوران بمفهومية
السابقين - فمن يرى عليته مطلقاً صاحب نهاية السؤل : (ولنا
أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً ، وكل حادث فلا بد له من
علة بالضرورة ، فعلته إما الوصف المدار أو غيره ، لا جائزة أن
يكون غير المدار هو العلة ، لأن ذلك الغير أن كان موجوداً قيل
صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، والا لزم تخلف الحكم عن العلة ،
وهو خلاف الأصل ، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاءه . وإذا
حصل ظن أن غير ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة . وهو
المدعى (١) .

(١) الأستاذ ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل
شرح منهاج الوصول ج ٣ ص ١١٧ ، القاهرة ١٣٤٥ - ١٩٢٦ .

ومسح يرى عليه بالمعنى الثانى الامام الفزائى : (وقد قال قوم : الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة ، وهو فاسد ، لان الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة فى الغمر ، ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها ، وليس بعلة ، بل هو مقترن بالعلة ، وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لان العكس ليس بشرط فى الملل الشرعية فلا اثر لوجوده وعدمه وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف اذا انضم اليه : أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يكون علة ، كالرائحة المخصوصة مع الشدة) (١) .

وهذا هو رأى الفزائى أيضا فى كتاب شفاء العليل الذى يتناول الرأى بالنقد والتجريح حيث يقول : (أنه عقد بابا طويلا فى الطرد والعكس هل يدل عليه العلية ؟ ، ثم انه بعد الاطناب الكثير وايراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختار عنى أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وأما اذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدمه بعدمه فهذا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . هذا ما قاله الفزائى ، وهو عجيب ، لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئا مقابرا لنفس العلية ، وكون

(١) الفزائى ، المستصفى من علم الاصول ج ٢ ، ص ٢٠٧ . القامرة

الحكم ثابتا بثبوت ذلك الوصف ومعدوما بعدمه هو نفس العملية ،
فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلا على العملية لزم جعل الشيء دليلا
على نفسه ، وهو محال (٢) •

لا يخلط الغزالي بين العملية والدليل عليها كما يظن الرازي ،
لأن العملية هي كون الوصف مؤثرا في الحكم وكلما انتفى الوصف
انتفى الحكم • فإذا قلنا : ان علة تحريم الخمر هي الاسكار ، كان
الاسكار وصفا مؤثرا في الحكم وهو الحرمة ، والدليل على علية
وجود الحرمة كلما وجد الاسكار ولو من الماء أو اللبن •

الفصل الثالث

التفسير

١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازي :

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازي الذي ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير .
فابن تيمية يرى أن تفسير الرازي (فيه كل شيء إلا التفسير) (١) ،
فيرد عليه تاج الدين السبكي قائلا : (فيه كل شيء إلا التفسير)
(٢) ، أما طائش كوبري زادة فيذهب إلى أن الرازي صنف التفسير
بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل
في مباحثه يجد فيه كثيرا من الأمور الذوقية (٣) - ويكتفى
جولد تسهر بإشارة وجيزة عن تفسير الرازي في كتابه ، مذاهب
التفسير الاسلامي Die Richtungen Islamischen Koranlegung .
حيث يمدده خاتمة التفسير المشر الأصيل الذي يرد فيه الرازي
على المتزلة من أن آخر (٤) .

(١) السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ ص ١٨٦١ ، المصنف ، الوافي ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٢) المصنف ، الوافي ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٣) طائش كوبري زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٥٠ ، الطبعة الاولى
بعبير آباد بالهند .

Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen
Koranlegung. P. 133:

(٤)

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوي على قدر كبير من الصحة ، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير صورة الفاتحة الذي أفرد له الرازي مجلدا ضخما لا يسهه إلا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١) . ولكن هذا الظن قد تبدد في نفسى بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازي والتوغل فيه وفي مباحثه ، وأصبحت أكثر ميلا إلى رأى تاج الدين السبكي وهو أن تفسير الرازي فيه كل شيء مع التفسير . فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية . وإن كانت النزعة الكلامية هي الغالبة عليه في التفسير ، كما غلبت عليه في التأليف . ويكفى أن نلقى نظرة على فهرست التفسير لنعرف أن الرازي لم يترك مسألة من مسائل الكلام إلا وعرض لها وفصل القول فيها . عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدانيته في أكثر من موضع في التفسير ، وفصل القول في صفات الله وفي أفعاله وفي ما يجوز عليه وما لا يجوز من الأسماء والصفات والأفعال ، وتكلم في أفعال المباد وفي عصمة الأنبياء وشفاعتهم ، وفي الكفر والإيمان ، وناقش المعتزلة في شيئية المدوم وخلق القرآن وصفات المعاني ورؤية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال المباد . ولا شك أن هذه هي أهم المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة الجماعة . كما تصدى الرازي لكثير من الفرق الكلامية الأخرى كالكرامية

(١) انظر مقدمة كتابنا :

والتعليمية وغيرهما مع الفرق المخالفة لذهب أهل السنة والجماعة
من الأشاعرة الذي ينتمى إليه الرازى .

فلننظر كيف يذكر الرازى الآية ثم يثير كل ما يتصل بها من
مسائل كلامية حتى ليبدو لنا أحيانا وكأن الآية ليست الا مجرد
مناسبة للتبويه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى (ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل
والنهار لاية والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما
أنزل من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
آيات لقوم يعقلون) (١) .

يستدل الرازى بهذه الآية على وجود الله على وحدانيته وبرامته
من الضد والند (٢) ، ويجد فيها ثمانية أنواع مع الدلائل على
ذلك هى :

خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ،
والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء
فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف
الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض . وقبل أن يعرض

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ، ج ٢ ، ٥٧ ، حكمة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

الرازي لهذه الأدلة بالتفصيل ويبين كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يثير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو الخلق ، لانه تعالى قال : ان في خلق السماوات والارض ... الى قوله : آيات لقوم يعقلون ، ومن البين أن الايات ليست الا في المخلوق ، لان المخلوق هو الذى يدل على الصانع ، فدللت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق (١) .

والبحث فى أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد بين المتكلمين ، ويكفى أن نذكر أن الخلاف فى هذه المسألة ليس فقط بين نفاة الصفات الزائدة والمثبتين لها ، ولكنه بين المثبتين أنفسهم بعضهم مع بعض . فاهل السنة والجماعة من الاشاعرة الماتريدية رغم اتفاقهم على اثبات الصفات الزائدة لا أنهم يختلفون على صفة الخلق ، وهل هى صفة حقيقية أم صفة نسبية ، وهل الخلق هو المخلوق أو غيره (٢) .

ذهب الماتريدية الى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ .

(٢) انظر هذه المسألة فى كتابنا :

A Study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89 - 104.

والقدرة وغيرها من صفات الماعى وهى تتعلق بايجاد المخلوق أو المكون واخراجه مع العدم الى الوجود وفقا لعلم الله وارادته ، بمعنى أن ما علم والله وجوده وأراد وجوده فى زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه • وعلى ذلك يفرق الماتريدي بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله بينما المخلوق أو المكون حادث مبين لذات الله • واذا كان الخلق قد جاء فى هذه الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك الا على سبيل اقامة المصدر مقام المفعول كما فى العلم والقدرة، اذ يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور • فاستعمال لفظ (الخلق) فى هذه الآية بمعنى (المخلوق) على سبيل المجاز ، لأن (الخلق) ليس موضوعا فى أصل اللغة (للمخلوق) ، وانما كثر استعماله بمعنى المخلوق • ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريدي استعمال لفظ (التخليق) حتى لا يؤخذ بمعنى (المخلوق) وهم بذلك يؤكدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة بذات الله والمخلوق حادث مبين لذات الله (١) •

أما الاشاعرة - ومن بينهم الرازى - فيرون أن الخلق أو التكوين ليس الا مجرد صفة اضافية أو صفة نسبية حادثه ومتجددة بتجدد الافعال شأنها فى ذلك شأن كل صفات الفعل • وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لانه أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الخلق الى المخلوق • فليس

(١) أنظر النسفى ، تبصرة الادلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد •

الخلق أمرا محققا للمخلوق في الخارج ، وان كان للعقل أن يميز بين مفهوم المخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهني فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، إذ الموجود في الخارج هو المخلوق فقط ، أما المخلق فهو ادراكنا نحن ، وما دام المخلق نسبة والنسب لا تتقدر الا عند وجود المتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث المخلق . أما الصفة المتعلقة بإيجاد المخلوق وإخراجه من المدم الى الوجود فهي صفة القدرة وليست صفة المخلق ، لأن القدرة لها نوعان من التعلق أحدهما تعلق صلوحى قديم وهو تعلقها بصيغة إيجاد الاشياء ، والاخر تعلق تنجيزى حادث . وما المخلق أو التكوين الا هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس اخراج المخلوق من المدم الى الوجود . ومن ثمة فلا معنى عند الاشاعرة لاثبات المخلق أو التكوين صفة زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الاشياء (١) .

وحين يعرض الرازى لهذه المسألة فى التفسير يكتفى بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الآراء الى أصحابها فيقول : (ان الناس اختلفوا فى أن المخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : المخلق هو المخلوق ، واحتجوا بالآية والمقول ، أما الآية فهي هذ الآية . . . واحتج القائلون بأن المخلق غير المخلوق بوجوده

(١) الرازى ، لواضع البينات فى شرح أسماء الله العسنى والصفات ص ٢٧ ،

طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٥ م ، والمناظرات ص ١٧ - ٢٢ .

••• (١) هكذا يسكت الرازى عن ذكر أطراف الخلاف وكانى به يستعشنا بذلك على مزيد من البعث والدرس فى هذه المسألة وما احتدم حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : ان أصل لفظ (الخلق) فى كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسما لأفعال الله لان جميع أفعاله صواب وفى القرآن ما يدل على ان الخلق بمعنى التقدير قال تعالى : (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) . ويقول الناس فى كل أمر محكم هو معمول على تقديره (٢) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالمقل وقبح الاعتماد فى ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب اليه أيضا القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يذكر الرازى فى غير هذا الموضع أن القاضى عبد الجبار يجد فى الآية أمورا ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقاليد واتباع الآباء والجرى على الألف والمادة لما صحت هذه الآية ، وثانيهما لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لان المعلوم بالضرورة ولا يحتاج فى معرفته الى الآيات ، وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع الا أنه سبحانه وتعالى خص هذه الدلائل الشامية أى خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ٥٨ .

البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المستخر بين السماء والأرض ، خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر دلائل ثم هي نعم للناس أيضا ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فإنه ينتفذ الى العقل والقلب جميعا (١) -

والمسألة الرابعة : قيل في أسباب نزول هذه الآية انه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية « والهمم الى واحد » فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس الى واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية - وقيل أيضا ان قريشا سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالمعصاة وباليد البيضاء ، وسألت النصارى عن آيات المسيح فذكروا لهم ابراهيم الاكبر والاسحق وابراهيم الموصى ، فطلبت قريش من النبي عليه السلام أن يدعو الله ليجعل لهم الصفا ذهباً فتكون هذه آياتهم ويزدادوا يقينهم ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عهدوا عذابا اليما لم يمتدب به أحد مع العالمين ، فخشى النبي على قومه ، وقال عليه السلام - فزنى وقومى أدهوم يوما فيوما ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبينا أن خلق السماوات والأرض وسائر ما ذكر أعظم من جعل الصفا ذهباً ، وآية لهم يزدادون بها يقينا إن كانوا يعقلون (٢) -

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ ، ٧٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ .

يعود الرازى بعد اثارة هذه المسائل الاربعه الى بيان كيفية الاستدلال بأحوال السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر وسائر ما جاء فى الآيه من الدلائل على وجود الصانع . يبدأ الرازى بالنظر فى أحوال السماء فيطرق موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الافلاك بالنسبة الى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب ، وعدد الافلاك ، ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الاعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك الى بيان معرفة الافلاك ومقادير حركتها ، ويستعرض فى ذلك آراء بطليموس وآراء الفلكيين القدماء من الصينيين والبابليين والمصريين وعلماء الروم والشام ويمترض عليهم أحيانا (١) . وفى بيان دلالة أحوال السماء على وجود الصانع يذكر الرازى أربعة عشر وجها لهذه الدلالة ترجع جميعها الى أن الافلاك رغم اتفاقها فى الطبيعة الفلكية إلا أن كلا منهما قد اختص بمقدار معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينة وترتيب معين واختلف معين ولون معين ، ولا بد من مخصص مدبر يخصص كلا منها بمقداره وحيزه وشكله وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب المجيب (٢) .

ثم يمضى الرازى على هذا النمط فى بيان أحوال الأرض

(١) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥٩ - ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٢ - ٦٥ .

وسائر ما جاء فى الآية من الدلائل التى يستدل بها على وجود الله (١) .

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآية من مسائل كلامية ولفوية وفلكية ثم يذكر سبب نزول الآية وآراء المفسرين . ولاشك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مناهج أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذين ينتمى اليهم الرازى وإنما أيضا فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيرا فى التفسير .

أما المسائل اللفوية فأحيانا لا يوليها اهتماما كبيرا كما هو الحال فى هذه الآية التى عرضنا لها . وأحيانا أخرى يستطرد فى اللفظ ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها . والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللفظ العربية ودقائقها وأسرارها . ولاشك أن معرفة اللفظ هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها . ويكفى أن تلقى نظرة على تفسيره للبسطة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللفوية ومدى معرفته باللفظ وعلومها .

يبدأ الرازى بالباء مع « بسم الله الرحمن الرحيم » فيقول أنها متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما أو فعلا ،

متقدما أو متأخرا • فإن كان اسما متقدما فهو كقولنا : ابتداء الكلام باسم الله ، وإن كان اسما متأخرا فهو كقولنا : باسم الله ابتدائي ، وإن كان فعلا متقدما فهو كقولنا : أبدأ باسم الله ، وإن كان فعلا متأخرا فهو كقولنا : باسم الله أبدأ (١) •

ثم يتساءل الرازي هل التقدم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد في القرآن ، ويستشهد على القديم بقوله تعالى « بسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « اقرأ باسم ربك » (٤) ثم يرجح الرازي التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعا • أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر » (٥) وقوله تعالى « اياك نعبد » (٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك في قوله تعالى « بسم » • أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذكر ، كذلك فإن التقديم في الذكر أممن في التعظيم • وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدئ » •

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٢ •

(٢) يعني تقديم الجار والمجرور على المتعلق أو تأخيره عنه •

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ •

(٤) سورة الملق ٩٦ آية ١ •

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ •

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ •

لكن هل اضممار الفعل أولى أم اضممار الاسم؟ يذكر الرازى أن مذهب أبى بكر الرازى هو اضممار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن يدل على ذلك فى قوله تعالى « اياك نعبد و اياك نستعين » (١) وتقديره « قولوا اياك نعبد و اياك نستعين » فكذلك الحال فى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله » (٢) .

والجر يحصل بالحرف أو بالاضافة ، يحصل بالحرف كما فى قوله « بسم » وبلاضافة كما فى « الله » . أما فى « الرحمن الرحيم » فقد حصل الجر فيها لأن الوصف تابع للموصوف فى الاعراب . وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت حروف الجر الجر ؟ ولم اقتضت الاضافة الجر ؟ وهل اقتضاء الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الاضافة ؟ وما هى أقسام الاضافة ؟ (٣) .

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك الى بحث علاقة الشيء بالاسم الموضوع له ، فيذهب الى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم الذين اصطلاحوا على اطلاق الاسماء على المسميات - ومعنى هذا بلغة علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت نشأة اجتماعية صرفة - يقول الرازى : « كون الاسم اسماً للشيء نسبة

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ -

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ -

(١) سورة الفاتحة ١ آية ٥ -

اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلاحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكانهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بهذا ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت إضافة الاسم الى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم الى الله تعالى ، (١) .

ولا يمكن أن يكون (الاسم) في قوله تعالى (بسم) صلة زائدة ، والتقدير (بالله) ، وأن الله تعالى ذكر لفظة (الاسم) اما للتبرك أو للترقية بينه وبين القسم كما يذهب الى ذلك أبو عبيدة ، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد (أبداً بذكره) ومعناه (أبداً ببسم الله) (٢) .

ثم يبحث الرازي مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسملة فيحدث عن الوقف وأنواعه . هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله (بسم) ، والموقف الكافي كالوقف على قوله (بسم الله) أو (بسم الله الرحمن) ، والوقف الكامل كالوقف على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) . والاجماع متمعد على قراءة (بسم الله) و

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

(الحمد لله) بدون تغليظ اللام تغخيمها ، لأن الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل كالانتقال من التسفل الى التصمدد . ولكن يستحسن تغخيم اللام وتغليظها في هذه الكلمة في حالة رفعها ونصبها كقوله : (الله لطيف بعباده) (١) . وقوله (قل هو الله أحد) (٢) . وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) (٣) . وتخرج اللام الرقيقة من طرف اللسان أما المفخمة فيستخدم فيها كل اللسان (٤) .

ويبحث الرازي حروف البسطة من حيث التشديد والادغام والسكون والحركة والحذف والكتابة ويفصل القول في ذلك ويلمس أدق جوانب ما نسميه بعلم الصوتيات .

ويشير الرازي بعد ذلك المباحث اللغوية والمقلية (٥) المتصلة بالاسم . أما المباحث اللغوية في الاسم فان الرازي يذكر اختلاف

(١) سورة الشورى ٤٢ آية ١٩ .

(٢) سورة الاخلاص ١١٢ آية ١ .

(٣) سورة التوبة ٩ آية ١١١ .

(٤) الرازي ، الفسير ج ١ ، ص ٥٤ .

(٥) يدخل الرازي في صميم موضوعات علم الكلام حين يعرض للمباحث العقلية المتصلة بالاسم ، فيثير المسألة الكلامية المشهورة عند المتكلمين : هل الاسم نفس المسمى أم غيره ، ثم ينظر في الاسماء ودلالاتها على الصفات فيطرق أهم مباحث علم الكلام تعنى به مبحث الاسماء والصفات فيعرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شيء وجسم وجوهر ، ثم يتناول صفات المعاني وصفات القل واختلاف المتكلمين فيها ، انظر ج ١ ، ص ٦٥ - ٨١ .

اللغويين في هذه الكلمة واشتقاقها ، ويناقش آراء المدرستين الكبيرتين في اللغة أى ، مدرستي الكوفة والبصرة ويوضح لنا رأيه بعد ذلك فيقول : « فى هذا اللفظ (أى لفظ «اسم») لفتان مشهورتان : تقول العرب : هذا اسمه وسمه ، قال : بسم الذى فى كل سورة سمه - وقيل فيه لفتان غيرهما : سم وسم ، قال الكسائى ان العرب تقول تارة : اسم ، بكسر الالف ، وأخرى يضمه ، فاذا طرحوا الالف قال الذين لفتهم كسر الالف : سم ، وقال الذين لفتهم ضم الالف : سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمى قال : اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمو قال : اسم وسم . وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسماء . وأجمعوا على أن تصغير الاسم : سمي ، وجمعه أسماء واسامى . وفى اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشيء به . وأقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم فى الملمومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه . وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمه ، والسمه العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى . . . » (١)

هكذا يمضى الرازى فى عرض آراء اللغويين ومناقشتها وابداء رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لها

أدنى صلة بالبسطة الا وعرض لها وأمن النظر فيها ، فجاء التفسير شاهدا على ثقافته اللغوية الواسعة .

ويشهد التفسير أيضا على ثقافة الرازي الشاملة بالفقه من فروع وأصول - والرازي فقيه شافعي يهتم ببيان مذهب الشافعي والانتصار له في تفسير آيات الأحكام ، فلننظر في تفسيره لقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين) (١) - ويرى الرازي أن هذه الآية أصل كبير من أصول علم الفقه ، اذ بمقتضى هذا الأصل يلزم أن تقابل كل جناية بمثلها ، ان الظلم والبغى والمدوان في طبع الناس ، فاذا لم يزجروا عنه انفتحت أبواب هذه الشرور فلا تستقيم الحياة - وقد حرص الشرع على أن يكون الجزاء بقدر الجناية ، لان الزيادة في الجزاء ظلم - وهذا الاصل قد تأكد بنصوص أخرى في القرآن كقوله تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) (٢) وقوله تعالى (من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها) (٣) وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) (٤) - والقصاص عبارة عن المساواة والمماثلة - ولكن الفقهاء أدخلوا التخصيص على هذا الاصل المطلق في صور كثيرة اما بناء

(١) سورة الشورى ٤٢ آية ٤٠ -

(٢) سورة النحل ١٦ آية ١٣٦ -

(٣) سورة هافر ٤٠ آية ٤٠ -

(٤) سورة البقرة آية ١٧٨ -

على نص آخر أو بناء على قياس - ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب
اليه الامام الشافعي من أن المسلم لا يقتل بالذمي ، والحر لا يقتل
بالمبد ، لان المائلة التي هي شرط القصاص مفقودة بين المسلم
والذمي ، وبين الحر والمبد ، كما ان الايدى تقطع باليد
الواحدة (١) .

هكذا يمضي الرازي في التفسير مفصلا لكل ما يتصل بآيات
القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلامية . يذكر الآية
ويشير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لآراء المفسرين
وسبب غزول الآية ، ويناقش الآراء ويحدد موقفه منها ورأيه
فيها ، فجام التفسير موسوعة تدل على أصالة الرازي وفخامة
معارفه وسعة ثقافته والمامه بجميع فروع العلم المعروفة في
عصره . ونحن لا نبتعد كثيرا عن الصواب اذا قلنا بأننا كلما
أمعنا النظر في تفسير الرازي أزددنا ميلا الى رأى تاج الدين
السبكي واقتناعا بقوله بأن تفسير الرازي (فيه كل شيء مع
التفسير) .

أما رأى طاش كوبرى زاده الذي يذهب اليه وهو أن الرازي
صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة
فانه رأى عار من الصحة ، لان طاش كوبرى زاده يستند في هذا

الرأى الذى ذهب اليه على قصة يرويها عن لقاء الرازى بشيخ
الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر له والمتوفى عام
٦١٨ هـ / ١٢٢١ م اى بعد وفاة الرازى بشتى عشرة سنة . وهى
قصة وان كانت لاتخلو من طرافة وتملو بعض أجزائها مسحة من
الحقيقة الا انها تنتهى بنهاية بعيدة كل البعد عن الصواب .
يروى طاش كوبرى زاده هذه القصة فيقول : (سمعت رجلا ثقة
عالما عابدا زاهدا عارفا صادقا أنه حكى أن الامام (فخر الدين
الرازى) لما دخل هراة أتاه من بها من العلماء والصلحاء
والسلاطين والامراء . وسأل يوما : هل بقى أحد تخلف عن
زيارتنا ؟ فقال أصحابه : نعم ، بقى رجل صالح منقطع فى زاوية .
قال الامام : أنا رجل واجب التعظيم ، وأنا امام المسلمين ، فلم لم
يزرنى ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الامام ، فما تكلم بشيء أصلا ،
ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاما ، فدعوهما ، فأجابا
الدعوة ، واجتمعا فى حديقة ، فسأله الامام عن سبب تخلفه عن
أتيانه فقال : أنا رجل فقير لا شرف فى زيارتى ، ولا نقص فى
تخلفى عنها قال الامام : هذا جواب أهل الأدب ، يعنى الصوفية
فقل لى حقيقة الحال فقال ذلك الرجل لائى شيء وجبت زيارتك ؟ قال :
أنا امام المسلمين ، وواجب التعظيم . قال : ان افتخارك بالعلم
ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : يمانية
من البراهين (١) . قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله
تعالى جعل فى قلبى نورا لا يدخل معه الشك فضلا عن الحاجة الى

البرهان - فأنشأ هذا الكلام في قلب الامام فتأب في ذلك المجلس على يديه ، ودخل الخلوة ، وفتح له ما فتح ، وبعد ما خرج عنها صنف التفسير الكبير - وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ ابو الجناح الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره (١) .

ونحن لا تشك في الرازي قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبرى لأنه معاصره فضلا عن أن ابن العماد يذكر أن الرازي اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بفضل (٢) - ولا نستبعد الحوار الذي دار بين الرازي والشيخ نجم الدين في هذه القصة ، ذلك لأن كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ الى القلب بما تعمل من خبرات الصدق التي تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين - ولكننا نستبعد أن يكون الرازي قد دخل الخلوة على الشيخ نجم الدين وتأب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك مع التفسير الكبير نفعه :

فمع جهة نجد أن روح التحدي التي غلبت على طبع الرازي وسيطرت عليه ولازمته طوال حياته هي التي دفعت الى كتابة التفسير - وهو يعترف بذلك صراحة في بداية تفسيره لسورة

(١) طاهر كوبري زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ، ص ٤٥ - ٤٥١ - الطبعة الأولى ، حيدر آباد بالهند .
(٢) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ص ٧٩ ، طبعة القاهرة .

الفاتحة حيث يقول (أعلم أنه مر على لساني في بعض الاوقات
أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من قوائدها ونفائسها
هشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل
الجهل والنفى والعداء ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من
التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الغالية عن تحقيق المعاني
والمباني ، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة
لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب
الوصول » (١) .

هكذا يتحدى الرازي حساده وأعداءه - وما أكثرهم - بكتابة
هذا التفسير وأفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة . ولا شك أن
التحدى آفة من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبعد
بالرازي كل البعد عن أن يكون أهلاً للمشاهدة ، ذلك لأن شرط
المجاهدة ، أي تطهير النفس من آفاتها وعيوبها وشرورها وصفاتها
المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحسد
والرياء إلى آخره من الاخلاق التي لا يقبلها العقل ولا الشرع .
ولقد كان العجب والكبر - فضلاً عن التحدى - من أهم صفات
الرازي البارزة .

والشواهد على ذلك كثيرة في كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع

العلماء (١) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار مع أهل المشاهدة .

ومع جهة أخرى نجد الحقائق التي يدركها الصوفية ادراكا مباشرا بالذوق خلال التجربة الروحية التي يحصل لهم فيها الاثراق ويقبض عليهم فيها الملم الذوقي الذي لا ينضغ للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازى فى التفسير الى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصحبها فى قوالب منطقية جامدة تآبها طبيعة تلك الحقائق . يقول الرازى وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيره فى تفسير البسطة : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الانصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الاستاذ أبى القاسم القشيرى فقال الاستاذ القشيرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله . قلت : وتحقيق الكلام ان الانتقال مع المخلوق الى الخالق اشارة برهان الان ، والنزول من الخالق الى المخلوق برهان

(١) انظر مناظرات الرازى مع علماء بلاد ما وراء النهر ، تحقيق المؤلف

اللم (١) ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف (٢) .

هكذا تنقلب مجاهدة المريد الى برهان آل ان ، كما تتحول مشاهدة المراد الى برهان آل لم .

نعود بعد ذلك الى العبارة الوجيزة التي وردت مع تفسير الرازى على لسان جولد تسهير فى كتابه: مذاهب التفسير الاسلامى: Die Richtungen Der : Islamischen Korananslegung ، حيث عده خاتمة التفسير المشر الاصيل الذى يرد فيه الرازى على المعتزلة من أن الآخر (٣) فنقول بأن جولد تسهير اذ يكتفى فى كتابه بتلك الاشارة العابرة الى تفسير الرازى فانه بذلك يجرى على سنة القدماء ، من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكي وطاش كوبرى زادة الذين عرضنا لاحكامهم الخاطئة على تفسير الرازى دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه . ومع ثمة فان هذا التفسير الكبير لم يتل المناية التي يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الاراء المتباينة

(١) جاء فى كتاب مقيار العلم فى فن المنطق للامام أبى حامد الفزائى «مطلب» لم وهو طلب الملة لاجواب (هل) ، كقولك لم كان العالم حادثا ، وهو اما طلب جملة التصديق كقولك : لم قلت (ان) الله موجود ، فانه لا يطلب الملة فى وجوده ، بل الملة فى وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان بلفظ المنطقيين . وقياس الدلالة بلفظ المتكلمين (ص ١٦١ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٧ . وانظر أيضا ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٢) الرازى ، الفسيفر ج ١ ص ٥٣ .

Goldsäher, Die Richtungen Der Islamischen Korananslegung, p. 128.

(٣)

حول قيمة تفسير الرازي لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة والبحث -

٤ - اعجاز القرآن :

يذهب الرازي إلى أن القرآن معجز وأن الاعجاز في فصاحته (١) - أما أن القرآن معجز قلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم التحدي . لقد تحداهم الله بالقرآن في مواضع كثيرة، تحداهم بأن يأتوا بقرآن مثله في قوله تعالى « لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (٢) وتحداهم بأن يأتون بمشروع في قوله تعالى « أم يقولون افتراء قل فأتوا بمشروع مثله مفتريات » (٣) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة في قاله تعالى « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » (٤) - ثم قطع الله بعدم قدرتهم على التحدي بقوله تعالى : « فان لم تفعلوا ولن تفعلوا » (٥) . ورغم هذا التحدي الذي وقع مرة بالقرآن

(١) الرازي ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ ،
التفسير ج ١ ص ٢٢٠ ، ج ٥ ص ٤٥٨ . نهاية القول في دراية الأصول ج ٢ ،
ورقة ٨٢ - ٨٤ ، ١٢٧ - ١٣٤ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) سورة الاحراء ١٧ آية ٨٨ .

(٣) سورة هود ١١ آية ١٢ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٥) سورة البقرة آية ٢٤ .

كله ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة ليبلغ التحدى منتهاه
نقول : رغم هذا التحدى لم يستطيع العرب معارضة القرآن
وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها . لقد
جاء القرآن ليطلب الى العرب ترك أديانهم وزياساتهم وليوجب عليهم
ما يتعب أديانهم وينقص أموالهم وليطالبهم بمداوة أصدقائهم
وصداقة أعدائهم بسبب الدين . ولاشك أن كل مطلب من هذه
المطالب يكنى لان يكون سببا واعيا للمعارضة لما ينطوى عليه
من المشقة البالغة على القلب ، لاسيما على العرب الذين هم أكثر
الامم حمية (١) .

أما الاعجاز فيرجع في رأى الرازى الى الفصاحة (٢) . وهذا
هو رأى أكثر علماء أهل النظر الذين يضمنون القرآن فى أهل
طبقات البلاغة (٣) ولا يمكن أن نتبين المزايا الكامنة فى نظم
القرآن ، وفى مبادئ الآيات ومقاطعها وفى مضرب كل مثل ،

(١) الرازى ، نهاية المقول فى دراية الأصول ج ٢ ورقة ٨٤ مخطوطة
القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازى . نهاية الإيجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ ، ٧ . طبعة القاهرة
١٣١٧ .

(٣) انظر الخطايب ، أبو سليمان محمد بن إبراهيم ، بيان اعجاز القرآن
ص ٢١ الربوماني ، أبو الحسن علي بن عيسى ، التكت فى اعجاز القرآن ص ٩٦ ،
الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ص ١٠٧ -
١٣٢ . وهذه الرسائل الثلاث جمعها وحققها محمد خلف الله زغلول سلام ونشرت
تحت عنوان ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وانظر أيضا
الايحيى ، كتاب المواقف ص ٥٥٨ ، ٥٦٣ .

ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة الا بدارسة المباحث التي
يشتمل عليها علم البلاغة كالمجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه
والتمثيل والتقديم والتأخير والايجاز والحذف والوصل والفصل
وسائر وجوه المحاسن المعتبرة في النظم والنثر ، ولذلك كان علم
البلاغة في رأى الرازى من أشرف العلوم الدينية وأرفع المباحث
اليقينية لانه يبحث عن دلالة القرآن على صدق الرسول واثبات
نبوته (٢) .

أما وجوه الاعجاز الاخرى فيعرض لها الرازى ويعترض
عليها ، ولا يكاد يذكر شيئا في كل ما يمرض له أو يعترض عليه
لم يسبق اليه .

يبدأ الرازى برأى النظام في الصرفة الذي يزعم أن الله تعالى
ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل سائر
الكتب المنزلة لبيان أحكام الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا
بمعارضته لان الله تعالى صرفهم عن هذه المعارضة (٣) ، فيعرض
الرازى عليه قائلا : « ان عجز العرب عن المعارضة لو كان لان الله
أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين
لقصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك
عليهم بعد أن كان مقدورا عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتي

(٢) الرازى ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ .

أن أضع يدي على رأسي هذه الساعة ويكون ذلك متعذرا عليكم
ويكون الأمر كما زعم ، لم يكن تعجب القول من وضع يده على
رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن من وضع
يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن
تعجب العرب كان من فصاحة القرآن تقسها بطل ما قاله
المنظّم ، (١) .

هذا الاعتراض الذي ذكره الرازي نجده عند أبي سليمان
حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي المولود عام ٢١٩ هـ /
٩٣٦ م أي قبل ولادة قنبر الدين الرازي بأكثر من قرنين من
الزمان . يقول الخطابي في رسالة له بعنوان : بيان اعجاز
القرآن : « ذهب قوم إلى أن العملة في اعجازه الصرفة ، أي صرف
الهم من المعارضة ، وإن كانت مقدورا عليها ، فهو معجوز عنها ،
إلا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجاري المادات صار
كسائر المعجزات . . فقالوا : لو كان الله عز وجل يمش نبييا في
زمان النبوات ، وجعل معجزته في تحريك يده أو مد رجله في
وقت قعوده بين ظهراني قومه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتي
أن أخرج يدي أو أمد رجلي ، ولا يمكن أحد منكم أن يفعل مثل
فعل ، والقوم أصحام الابدان ، لا آفة بشيء من جولهم ، فحرك
يده أو مد رجله ، فرأوا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدرُوا عليه ،

كان ذلك آية دالة على صدقه . وليس ينظر في المعجزة الى عظم حجم ما يأتي به النبي ولا الى فخامة منظره ، وانما تعتبر صحتها بان تكون أمرا خارجا عن مجرى العادات ، ناقصا لها ، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها . وهذا أيضا وجه قريب ، الا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهي قوله سبحانه : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فأشار في ذلك الى طريقة التكلف والاجتهاد ، وسبيله التاهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم » (١) .

ويذكر الرازي اعتراضا آخر على الصرفة في كتابه نهاية المقول في هداية الاصول فيقول : « ان العرب لو كانوا يعيب متى قصدوا فعل الممارسة افتقدوا العلوم التي لابد فيها لوجب لي أن يعلموا ذلك في أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنع وأوقنت التخليصة ، ولو علموا ذلك لتذكروا ولذاع وانتشر » (٢) .

وهذا الاعتراض نجده عند أبي بكر عبد القاهر بن

(١) أنظر ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٣٠ - ٢١ تحقيق محمد خلف الله ومحمد زقزلو سلام ، طبعة دار المعارف .
(٢) الرازي ، نهاية المقول في هداية الاصول ج ٢ ورقة ١٢٢ ص ١٢٩ مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

عبد الرحمن الجرجاني المتوفى عام ٤٧١ هـ ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازى بأكثر من قرن من الزمان . يقول الجرجاني فى الرسالة الشافية فى فصل تحت عنوان : فى الذى يلزم القائلين بالصرقة : « ومما يلزمهم من أصل المقالة أنه كان ينبغى له ان كانت العرب تمتع منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها أن يتعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، ولكانوا قد قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : انا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا واحتلت فى شيء حال بيننا وبينه ، نسبوه الى السحر فى كثير من الامور كما لا يخفى ، وكان أقل ما يجب فى ذلك أن يتذكروه فيما بينهم ، ويشكوه البعض الى البعض ، ويقولوا : ما لنا قد نقصنا فى قرائتنا ، وقد حدث كلول فى أذهاننا . فبقى أن لم يرو ولم يذكر أنه كان منهم قول فى هذا المعنى ، ولا ما قل ولا ما كثر ، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل » (١) .

أما من قصر وجه الاعجاز على اشتغال القرآن على الغيب فيعترض الرازى عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والأخبار عن الغيب لا يوجد فى كل سورة (٢) .

وهذا الاعتراض قد سبقه اليه الخطايب أيضا حيث يقول :

(١) انظر ثلاث رسائل فى إيجاز القرآن ص ١٣٥ .
(٢) الرازى ، نهاية الإيجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

« وزعمت طائفة أن اعجازه إنما هو فيما تضمنه من الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه . « ألم . غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيفليون ، في بضع سنين » (١) ، وكقوله سبحانه : « قل للمخلفين من الاعراب استدعوني الى قوم أولى بأس شديد » (٢) ، ونحوها من الاخبار التي صدقت أقوالها فواقع أكوانها . قلت : ولاشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع اعجازه . ولكنه ليس بالامر العام الموجود في كل سورة القرآن ، وقد جل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها ، فقال : « فاتوا يسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين » (٣) من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا اليه » (٤) .

هكذا يمضى الرازي مقتفيا لأثار السابقين وناقلا لأرائهم دون أن يشير اليهم كمعادة علماء أهل زمانه . فنحن لانستطيع اليوم أن نأخذ على الرازي عدم ذكر المصادر التي استند عليها فيما ذهب اليه من آراء في اعجاز القرآن وبيان وجوه اعجازه ،

(١) سورة الروم ٣٠ آيات ١ - ٢ .

(٢) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٤) أنظر ثلاث رسائل في إوجاز القرآن ص ٢١ .

وانما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازي كان واسع الثقافة،
ملما بكل ما كتبه العلماء قبله في جميع فروع العلم المختلفة
المروقة في زمانه •

الفصل الرابع

الكلام

١ - النقل والعقل :

ينتمى الرازى فى علم الكلام الى مذهب الاشعرى شيخ اهل السنة والجماعة فى العراق - ومن المعروف أن مذهب الاشعرى مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة واهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلا ولا تفسيراً ، وبين مذاهب المعتزلة التى تفسح مجالا واسعا للعقل فى تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضى به العقل (١) - فلا يقف الاشعرى عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل المعتليين ، ولكنه يعطى للنقل حقه وللعقل حكمه (٢) -

أما الاشاعرة الذين جاءوا بعد الاشعرى ونصروا مذهبهم فقد

(١) أنظر ، ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ، تبين كتب المفتري ، فيانصب الى الامام أبى الحسن الأشعرى ص ١٤٩ - ١٥٢ - طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ -

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري لكتاب تبين كتب المفتري ص ١٩ -

أخذوا يوسمون سلطان العقل (١) حتى يبلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازي الذي أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لا بد وأن يخضع للعقل - يقول الرازي في كتاب أساس التقديس : « الفصل الثاني والثلاثون : في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة عقلية يشمر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال ، وإما أن تصدق الظواهر العقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدح في الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل العقلية عن كونها مفيدة - فثبت

(١) أنظر الطوسي، نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٢٩ - الطبعة الأولى القاهرة ١٣٢٢ هـ . الرازي ، محصل أفكار المتقدمين المتأخرين من العلماء والحكماء والتكلميين ص ٢٨ - ٢٧ -

أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يقضى الى القدح فى العقل
والنقل معا ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الاربعة لم يبق الا
أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل
النقلية اما أن يقال انها غير صحيحة ، أو يقال انها صحيحة الا أن
المراد منها غير ظواهرها . . (١)

ولاشك أن هذا الاعتداد بالمقل يدل على قوة تأثير المتزلة على
الرازى (٢) ورغم هذا التأثير فإن الرازى - كما سنرى فى عرضنا
لمذهبه - لم يخرج على أصل واحد من الاصول التى أجمعت عليها
أهل السنة والجماعة فى علم الكلام .

٢ - موقف الرازى من علم الكلام :

لم يكف المتكلمون فى وقت من الاوقات عن الدفاع عن علم
الكلام واستحسان الغرض فيه (٣) . ولم يتخلف الرازى عنهم

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٢١٠ - ٢٢١ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) انظر :

Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al-Din
Al-Razi, Der Islam, pp. 213 - 47; Strassburg, 1912.

(٣) انظر الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، رسالة فى استحسان
الغرض فى الكلام ص ٨٧ - ٩٧ نشرها الأب مكارثى McCARTHY مع كتاب
اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعرى أيضا ، طبعة بيروت ١٩٥٢ ، وانظر
أيضا النزالى ، أبو حامد ، كتاب احياء علوم الدين ج ١ ص ٩٤ - ٩٩ ، طبعة
القاهرة بدون تاريخ .

فى ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته
النهائية وتعددت معالنه ووضعـت مراميه ومقاصده بقضل المؤلفات
للحديثة التى أسهم بها أهل السنة والجماعة من الأصمريـة
والماتريدية فى هذا الشأن (١) ، لاسيما فى القرنين الرابعـسـع
والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة فى العالم الاسلامى
على المذاهب الكلامية الأخرى .

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام الى أن
هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين فى أول عهدهم به . فالغزالى
يذكر أن الامام الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى
وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا الى حد تحريم الاستغـفال
بهذا بالعلم (٢) وكانت حجـتهم فى ذلك أن هذا العلم لو كان من
الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به وتنبأ اليه ، ولما سكـت عنه
الصعابة (٣) .

ولكننا نجد الرازى يذهب الى أن علم الكلام أشرف العلوم
الدينية والاساس المكين الذى ينبئ عليه كل علم دينى ويفتقر

(١) انظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلانى ، وأصول الدين
للبغدادى والإرشاد لامام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهرستانى ، و احياء علوم
الدين للغزالى ، ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأدلة لابی المعين النسفى .

(٢) الغزالى . احياء علوم الدين ج ١ ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٩٥ ، الأشعرى ، رسالة فى استحسان الغرض

فى علم الكلام ص ٨٨ .

إليه (١) . هو لأشرف علم لأن موضوعه أشرف موضوع وهو ذلك الله وصفاته . وهو أساس العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث والفقه ، لأن المفسر يبحث عن معاني كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والفقهاء يبحثون عن أحكام الله . وكل هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والإيمان بها ، ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة في أساسها إلى علم الكلام وهو غنى عنها (٢) .

ثم إن الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه (٣) ، وحثم التقليد والمقلدين (٤) هذه فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار ، وردا على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وبيانا للتوحيد والنبوة (٥) . فإذا استثنينا الآيات الواردة في الأحكام الشرعية التي تقلل عن ستمائة آية وجدنا أن جميع آيات القرآن في التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين .

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٢ ، نهاية القول في دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازي ، التفسير ، ج ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، نهاية القول في دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٣) انظر على سبيل المثال سورة للنساء ٤ آية ٨٢ ، وصورة الفاشية ٨٨ آية ١٧ .

(٤) انظر مثلا سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ ، سور الشعراء ٢٦ آية ٧٤ .

(٥) انظر الغزالي ، احيا علم الدين ج ١ ص ٩٩ ، الرازي ، التفسير

ج ١ ، ص ٢٠٣ .

حتى الآيات الواردة في القصص قصد بها معرفة حكمة الله تعالى
وقدرته (١) -

ويسلم الرازى بأن النبى وصحابته قد سكتوا عن علم الكلام
مع حيث هو علم له مصطلحاته الخاصة . فالرسول وصحابته لم
يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجوهر والعرض
والطفرة والجزء والأكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق .
وليس معنى ذلك القدح فى علم الكلام ، لأنه ما من علم من
العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه الا وقد حدثت فيه
اصلاحات لأجل التفهيم (٢) . ولاشك أن الرسول وصحابته لم
يعرفوا النقض والكسر والتركيب والتعدية لفساد الوضع وجميع
المصطلحات التى تورث على القياس الشرعى ، وهذا لا يقدح فى
علم أصول الفقه (٣) . ولكن الرازى لا يسلم بأن النبى وصحابته
لم يعرفوا الله بالدليل ، لأن الانبياء جميعا ما جاءوا الا بالأمر
بالنظر والاستدلالات على وجود الصانع (٤) -

٣ - وجود الصانع :

يجمع الرازى فى البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٣ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٨ ، وأيضا الفزائى ، احياء علوم الدين
١ ص ٩٦ .

(٣) الفزائى ، احياء علوم الدين ج ١ ، ص ٩٦ .

(٤) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٨ .

الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون الى أن علة الحاجة الى وجود واجب الوجود هي الامكان لا الحدوث (١) . والاستدلال على وجود واجب الوجود بالامكان من وجهين أحدهما الاستدلال بامكان الذوات والآخر الاستدلال بامكان الصفات ، وكذلك الحال في الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الذوات وحدوث الصفات . وعلى ذلك نجد عند الرازي أربعة براهين على وجود الله تلخصها على النحو الآتي :

أولا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات (٢) :
لو تأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لا ضرورة في وجودها أو عدمها فهي ممكنة أي يستوى عند العقل وجودها وعدمها ، أو بمباراة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح ، وذلك المرجح لا بد وأن يكون موجودا وأن يكون وجوده واجبا ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود ووقعنا في الدور أو التسلسل المحال ، فلا بد أن تنتهي الى اثبات واجب الوجود لذاته .

(١) انظر مثلا الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٥٤ - ٨٩ ، ابن سينا كتاب النجاة ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ، وانظر أيضا الفندي ، محمد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبي الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٣ - ٢٠٥ بغداد ١٩٥٢ .
(٢) الرازي ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

وفي القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان (١) منها قوله تعالى : « والله الفنى وأنتم الفقراء » (٢) هو غنى لانه غير محتاج فى وجوده الينا ، فوجوده ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، بينما نحن مفتقرون اليه فى وجودنا .

ثانيا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات :
(٣) يتبين لنا ذلك من النظر فى الصفات المخصوصة التى تتصف بها الأجسام . فالأجسام من حيث هى أجسام واحدة ، أى أن الأجسام متساوية فى الماهية والحقيقة ، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف مائر الاجسام بها .
فإذا اختص جسم ما بصفة ما اقتقر الى مخصص ومرجع .

وفي القرآن شواهد كثيرة أيضا على هذا البرهان منها قوله تعالى : « والذى جعل لكم الأرض قراشا » (٤) .

ثالثا : الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الجواهر والأجسام (٥) الأجسام حادثة ، وكل محدث لابد له من محدث ، فالأجسام مفتقرة الى المحدث . أما أن الأجسام حادثة فلأنها لا تخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون بالاكوان من حركة وسكون

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) سورة محمد ٤ آية ٣٨ .

(٣) الرازى ، الأربعين ص ٨٤ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٢ .

(٥) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٨٦ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

واجتماع وتفرق ، ومن حوادث بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر الى المؤثر فلأن كل محدث ممكن في ذاته ، لانه كان قبل وجوده معدوما ومعنى ذلك أن ماهيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر الى المؤثر ليرجح وجوده على عدمه .

وفي القرآن إشارة الى هذا البرهان بقول ابراهيم عليه السلام « لا أحب الأفلين » (١) .

رابعا - الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض (٢) :

يذكر الرازي أن العلماء حصروا ذلك في نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق - أما دلائل الأنفس فهي الاستدلال بتكون الانسان من أعراض لا يقدر عليها البشر مثل النطفة ، ثم ان كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودا قبل ذلك وأنه صار الآن موجودا ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلا بد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سقلية عتصرية وهي الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ -

(٢) الرازي ، كتاب الأريمين ص ٩٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

وهي الاستدلال بأحوال الافلاك والكواكب على وجود الصانع .

هذا النوع من استدلال ، أى الاستدلال بحدوث الأنفس والافاق ، أقرب الطرق الى أفهام الخلق وأشدّها التصاقا بالمقول ولذلك خص الله تعالى هذا النوع من الدلالة فى سائر كتبه المنزلة (١) .

هذه الأدلة التى يقدمها الرازى على وجود الله والتى يجتهد فى أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد - بالرغم من ذلك - بالأثر العميق الذى خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على الرازى . لقد استغل الرازى - كما استغل الفارابى وابن سينا من قبله - تمييزاً أرسطياً بعثاً كالامكان والوجوب أو الضرورة فى البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمّر تصوراً وثنيا لاله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور الدينى للذات الالهية ، لأن اله ابراهيم واسحق ويعقوب حر فى أفعاله ولا يجب عليه شيء (٢) .

٤ - وحدانية الله :

يتفق الرازى مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون فى التدليل على وحدانية الله على ما يسمى

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢٩٠ .

(٢) الفندى : محمد ثابت . الله والمالم ، الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى

لذكرى ابن سينا ص ٢٠٠ - ٢١٩ .

بدليل التمانع المستمد من القرآن حيث يقول تعالى (لو كان فيها
آلهة إلا الله لفسدتا) (١) ، (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من
اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبعا) الله
عما يصفون (٢) ، (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذ لا يتفوا
الى ذى العرش سبيلا) (٣) ، (ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار) (٤) .

وخلاصة ما نجده عند المتكلمين فى البرهنة على وحدانية الله
استنادا على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود الهين لكان كل
واحد منهما قادرا على جميع المقدورات ، ثم يمكن أن نفترض
أيضا أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ،
ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ، ولو وقع
مراد أحدهما دون الآخر كان الذى وقع مراده هو الاله القادر ،
بينما الذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والمجز نقص ، وهو على
الله تعالى محال (٥) .

يتفق الرازى مع المتكلمين على هذا البرهان ، ثم يقدم

(١) سورة الانبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٢) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

(٣) سورة الامراء ١٧ آية ٤٢ .

(٤) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

(٥) أنظر مثلا الأشعرى ، كتاب للمع من ٨ ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠

منطلقة كيمبردج .

برهاننا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتى الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا فى الوجود ، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر ومما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر الى كل جزء من أجزائه ، وكل ما كان مفتقرا الى غيره - حتى ولو كان هذا الغير جزءا من أجزائه - فهو ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا خلف ، فاذن واجب الوجود ليس الا الواحد القهار ، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر اليه ، وكل مفتقر فى وجوده الى الغير فهو محدث ، فكل ماسوى الله تعالى محدث (١) .

ويستعين الرازى فى أغلب الأحيان بما يجده عند المتكلمين الذين سبقوه فى هذا الشأن وخاصة الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر . يقول الرازى فى أحد براهينه على وحدانية الله التى يعرض لها فى التفسير : « ان الشركة عيب ونقص فى الشاهد ، والفردانية والتوحد صفة كمال ، ونرى الملوك يكرهون الشركة فى الملك الحقير المختصر أشد الكراهية ، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد ،

فما ظنك بملك الله عز وجل ومملكوته، فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فإن قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً ، فلا يكون الها ، وإن لم يقدر عليه كان فى أشد الغم والكراهية فلا يكون الها ، (١) .

هذا البرهان نجده عند الماتريدى حيث نقرأ فى كتساب التوحيد : « مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم فى قهر أشكالهم ليكون الملك للقاهر ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه واظهار سلطانه ما استطاع ، فإذا لم يكن بل نفسد سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد (٢) » .

وهكذا لو تعمقنا الرازى فى معظم البراهين التى عرض لها على وجدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء .

٥ - الصفات :

البحث فى صفات الله من أهم المباحث الرئيسية فى علم الكلام، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحياناً بعلم التوحيد والصفات (٣) . ولقد اشتد الجدل والنزاع بين المتكلمين حول صفات الله ،

(١) الرازى ، التفسير ج ٦ ، ص ٦٤ .

(٢) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠ مخطوطة كيمبردج .

(٣) أنسفى ، مع ، المقائيد النسفية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

واضطربت العقول في اثبات الصفات ونفيها ويصور لنا الرازي سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء في اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفنا في العقول على سبيل التمازض - احدهما أن الوحدة كمال ، والكثرة نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية الى المبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر الى نفي الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات حيا حكيما سميا بصيرا لاشك أنه أكمل من الموجود الذي لا يكون قادرا ولا عالما ولا حيا ، بل يكون شيئا لا شعور له بشئ مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات - ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى - ثم وقعت العقول في العيرة والدهشة بسبب تمازض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفي النقصان عنه - فالتفاهة حاولوا اثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا اثبات الكمال في الالهية (١) »

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبالف في التوحيد الى حد التعطيل ونفي الصفات الزائدة (٢) - وأما أهل السنة

(١) الرازي ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات من ١٦ ،
طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد .

والجماعة فقد أثروا المقدمة الثانية وذهبوا الى اثبات الصفات والكلام . وهذه هي الصفات السبع التي يتفق أهل السنة والجماعة على اثباتها لله تعالى (١) . ويرون أنها معاني قديمة قائمة بذات الله . لا هي ذاته ولا هي غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى امكان العالم ووجوده منه بالاختيار لأن العالم لو كان واجبا أو ميتما لما تعلقت به قدرة الله . أما العلم فيدل عليه أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها وأحكامها من النظر في تشريح بدن الانسان ، وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما به لا معالة . وأما الإرادة فيدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة . وليس هناك ما يمنع عقلا أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أى أن ما تقدم كان يجوز في العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم ، وإذا كان ذلك كذلك أفتر كل فعل في اختصاصه بوقته المعين الى مخصص ، ولا مخصص لذلك الا الإرادة . وكونه تعالى موصوفا بالعلم والقدرة يدل على أنه حي . وهو موصوف بالسمع والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من النقص والعمى من صفات النقصان . وكذلك الحال في الكلام لأن ضد الكلام الخرس . وهو صفة نقص ، والنقص على الله تعالى محال (٢) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفات جميعا أهم

(١) الايجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

(٢) أنظر الأشعرى ، المبع ص ١١ - ١٤ ، الرازى ، الأربعين ص ١٢٩ .

١٣٣ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ .

مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين في العصور الأولى حتى قيل أيضا ان علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها (١) . ولم يقتصر الجدل والنزاع في هذه المسألة على الناحية العقائدية والدينية بل اتخذ لونا سياسيا حين أمتحن الامام أحمد بن حنبل في كلام الله وخلق القرآن ووقف الامام أحمد بن حنبل ليقدر - خلافا للمعتزلة الذين نصر المباسيون رأيهم في خلق القرآن - أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يشته عن رأيه جلد ولا سجن (٢) . ولربما كانت هذه المحنة سببا في مغالاة بعض أصحابه ممن جاءوا بعده حين ذهبوا الى أن (القرآن يحروفه وأصواته قديم ، وقد بالفوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والخلاف قديمان فضلا عن المصحف) (٣) .

وجاء أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية ليتوسطوا بين المعتزلة وأهل الحديث من الحنابلة ففرقوا بين الكلام النفس والألفاظ والحروف الدالة عليه . أما الكلام النفس فمعنى قديم قائم بذات الله منزّه عن الحرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا واحدا لا

(١) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) ابن الجوزي ، مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٢٠٨ - ٢١٨ ، طبعة

القاهرة ١٩٣١ .

(٣) الايجي ، المواقف ج ٢ ، ص ٣٦١١١ .

يتمدد (١) - وفي ذلك تنازعهم المعتزلة والكرامية (٢) أما الحروف والكلمات فهي دالة على كلام الله ، وقد وافق أهل السنة المعتزلة على أنها مخلوقة (٣) - ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لا في جسم جمادى أو حيوانى لتدل على ارادة الله أو كراهيته لشيء من الاشياء (٤) - ما عدا الرازى الذى وافق المعتزلة على ذلك مخالفا أصحابه ومعترضا عليهم حيث يقول : (أما المعتزلة فقالوا .. انه تعالى اذا اراد شيئا أو كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة فى جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مزيدا لذلك الشيء المعين أو كارهها له .. وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : انه يمتنع أن يكون متكلمًا بكلام قائم بالفير ، كما انه يمتنع أن يكون متحركًا بحركة قائمة بالفير ، وما كنا بسكون قائم بالفير .. وعندى أن هذه المنازعة ضعيفة .. أولا ، انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى . وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات

(١) الباقلانى ، التمهيد ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، تحقيق الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٧ ، والفزائى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ - ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، حلى القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ - ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٦٩ ، ٢٨٨ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٣ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢١٣ ، الفزائى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٦ - ٥٨ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٧٩ ، ٢٨٤ .

والعروف في الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات ثانيا ، ان الله تعالى جعل تلك الاصوات المخصصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها ، وهذا أيضا غير مستنع . واذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم (أى للممتزله) صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه (١) .

وينتبه الرازى الى أن هذا المعنى الذى اراده الممتزله من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى اراده أصحابه من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره . ويكشف لنا الرازى عن وجه النزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله بين أهل السنة والممتزلة متخذا فى الوقت نفسه موقفا وسطا بين الفريقين . فمن جهة : كلام الله الذى هو بمباراة عن بدلولاشد والالفاظ ومفهوماتها ، أو بمباراة أخرى الكلام النفسى هو صفة الله القديمة القائمة بذاته والتي لا تقوم بغيره ، لأنه (من المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل فى غيره) (٢) . وبذلك يتفق الرازى مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع الممتزلة . ومن جهة أخرى : لا يمتنع أن يخلق الله فى غيره أصواتا وألفاظا تدل بالوضع والاصطلاح على ارادته أو كراهته لشيء فى

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، المحصل ص ١٢٣ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

الاشياء (١) وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع اصحابه .

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعري ومعظم الاشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفسى مسموعا (٢) . ولقد استند الأشعري في دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الاساس الذى استند عليه جواز رؤية الله (٣) . فكما أن وجود الله هو المصحح لسماعه . ورغم أن الرازى سكت عن ممارسة الأشعري في هذا المقام الا أنه قياسا على موقفه منه في الرؤية نقول انه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الأشعري هنا أيضا أن يكون الوجود حلة صحة سماع كلام الله ، وانما يقبل من الأشعري - كما قبل منه في رؤية - وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل (٤) ، لقوله تعالى : (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (٥) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » (٦) وقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » (٧) . بل أن الرازى يعترف صراحة بأنه لم يقم عنده دليل على جواز السماع عقلا (٨) .

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٢) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٣) انظر بعده مسألة الرؤية .

(٤) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

(٦) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .

(٧) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٢ .

(٨) الرازى ، المحصل ص ١٣٦ .

هكذا ينحاز الرازي الى المعتزلة حيناً ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحياناً أخرى . ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الأصل الذي تلتزم به أهل السنة في صفة الكلام وجميع صفات المعاني .

أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والاحياء والاماته الى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الأفعال فهي عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق الا انه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق الا انه وصل الرزق منه الى العبد بسبب ايميله (١) .

وأهل السنة والجماعة من الاشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه . فيذهب الماتريدية الى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لا هي ذاته ولا هي غيرها ، لا فرق في ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم بعلم ، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها ، وهو أيضاً خالق بتخليق ، وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هي ذاته ولا غيرها (٢) . أما الاشاعرة فيفرقون بين صفات المعاني

(١) الرازي ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٦ .

(٢) أنظر الايجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٧ ، الشنفي ، العقائد النفسية ص ٨٠ و ٨٧ ، ٨٨ ، الرازي ، المعالم في أصول الدين ص ٥١ ، علي القاري ، شرح الفقه الاكبر ص ١٩ - ٢٠ .

وصفات الفعل ويذهبون الى أن صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غيرها ، أما صفات الفعل فهي عندهم كما هي عند الرازي صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال . فالخلق الى المخلوق اذ لا وجود في الحقيقة الا للمخالق والمخلوق ، وما دام الخلق نسبة ، والنسب لا تتقدر الا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق . وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١) .

ولقد حاول بعض الاشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي تضيق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الافعال . فذهب الباقلاني الى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه الصفات : (أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم ، (٢) . أما الغزالي فانه يلجأ الى أرسطو فيستخدم معنيي القوة والفعل الارسطيين لجل هذا الاشكال . فيقول : (وأما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا . . . فقال قوم : هو صادق أزلا ، اذ لو لم يصدق لكان اتصافاً بها موجباً للتغير ، وقال قوم : لا يصدق اذ لا خلق في الأزل . فكيف خالقا ، والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في القمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة

(١) الرازي ، لواضع البيانات من ٢٥ ، ٢٧ ، المحصل من ١٢٥ .
(٢) الباقلاني ، التمهيد من ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما ان الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور . فى ذات السيف وحدته واستمداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الازل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الازل . وبالمعنى الذى يطلق حالة لباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الازل (١) .

ولكن الرازى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل ، لأن الخلق عنده لا يصدق على الله فى الازل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدر الا عند وجود المخلوقين ، اذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين .

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبرية كالوجه فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » (٢) والعين فى قوله « تجرى بأعيننا » (٣) واليد فى قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (٤) والساق فى قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق ويدعون الى

(١) الفزالي ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٣) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ .

السجود (١) والجنب فى قوله تعالى : (يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله) (٢) والاستواء فى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (٣) وهذه الصفات لا طريق اليها الا بالخبر كما يقول الاشعري ، ولذلك سميت بالصفات الخبرية (٤) . وقد ذهب أبو اسحاق الايسفرايينى والقاضى أبو بكر الباقلانى من الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى أن المراد من أوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء (٥) وقد وافقهم الرازى على مذهبيهم فى تأويل هذه الصفات الخبرية . فالوجه عنده كناية عن الذات ، أما العين فيؤولها الرازى بمعنى العناية والحراسة والرعاية ، أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال : يسد السلطان فوق يد الرعية ، أو بمعنى النعمة ، وذلك لكثرة نم الله تعالى على العباد . ويؤول الرازى الساق بمعنى الشدة ، كما يقال : قامت الحرب على ساقها ، أى شدتها ، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهو لها ، وهذه الشدة لا يقدر عليها الا الله . أما الجنب فيصرفها الرازى الى الوجه كما يصرف الاستواء الاستيلاء (٦) .

-
- (١) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ .
 (٢) سورة الزمر ٢٩ آية ٥٧ .
 (٣) سورة طه ٢٠ آية ٥٠ .
 (٤) الرازى ، نهاية القول فى دراية الأصول ج ١ ورقة ٢٦٦ ، منظومة القافرة ٧٤٨ توحيد .
 (٥) المرجع السابق ج ١ ص ٢٦٦ .
 (٦) الرازى ، أساس التقديس ص ١٤٧ - ١٧١ .

٦ - الرؤية :

ورؤية الله واجبة سماعاً ، يراه المؤمنون في الآخرة ولا يرونه في الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الآخرة لقوله تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ المحجوبون » (١) . والدليل على وجوبها سماعاً قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٢) وما « الزيادة » الا النظر الى الله والتمتع برؤيته في الآخرة وقوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) (٣) والنظر المقرون بحرف (الى) يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار - أى انتظار ثواب الله - كما ترى المعتزلة (٤) . والاجماع منقاد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف (اذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصر وطول ، ونور وظلمة وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك) (٥) . وانما هي رؤية عبارة عن (حالة في الانكشاف والظهور نسبياً

(١) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٢) سورة يونس ١٠ آية ٢٦ .

(٣) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣ .

(٤) القاضى ، عبد الجبار . المعنى ج ٤ فى رؤية البارى ص ١٧٦ - ٢٢٣ .

القاهرة ١٩٦٥ .

(٥) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٤٠ - ٤١ ، مخطوطة كيمبردج .

الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات (١) .

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما يختلفون أيضا عن الكرامية والمجسمة الذين أثبتوا رؤية مكيفة . اذ لولا أن الله تعالى جسم فى رأيهم ومختص بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (٢) .

وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفى الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) (٣) وقوله لموسى (لن ترانى) (٤) وقوله تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب) (٥) ، ووجد أهل السنة فى هذه الآيات نفسها دليلا على اثبات الرؤية فانظر كيف يرى أهل السنة فى قوله تعالى « لا تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لان فيه معنى الاحاطة ، والله منزّه عن الحدود والجوانب . وأما قوله تعالى لموسى « لن ترانى » فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ الله ولدا أو شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة ان يسأل الله

(١) انظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٣) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٤) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٥) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلاً يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاء وعاتبه كما نهى نوحاً وعاتب آدم في غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا آياه وإنما شرط الرؤية باستقرار الجبل ، مكانه فسوف توانى ، (١) واستقرار الجبل أمر ممكن في ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » (٢) ليعلم الله موسى أنه لن يراه في الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبي الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ما عرفته المعتزلة (٣) ١ .

لم يتخلف الرازي عن متابعة أهل السنة في كل ما ذهبوا إليه من وجوب الرؤية سمعا ، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للآيات القرآنية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لا يبطال ما احتجت به المعتزلة من أدلة على نفى الرؤية (٤) . ولكنه خالف الأشعرى وجميع الأشاعرة في جواز رؤية الله تعالى عقلا واعترض على دليل الأشعرى الذي استدل به على جواز الرؤية عقلا والذي تبعه عليه جميع أصحابه . وقدم

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٣) الصايوني ، كتاب البداية من الكفاية في أصول الدين ، الفصل الخامس

بالرؤية مخطوطة الاسكوريال رقم ٩٦٠٣ . وتحقيق المؤلف من ٧٤ - ٧٥ نشر دار المعارف .

(٤) انظر الرازي ، الأربعين ص ٣١٠ - ٣١٨ . المحصل من ١٣٨ - ١٣٩ .

الاعمال ص ٦١ - ٦٧ .

الرازي ضده كثيرا من الاعتراضات ولم يتورع عن أن يستنسخ نفس الاعتراضات التي استخدمها المعتزلة ضد الاشعري واصحابه . وأعلن الرازي في صراحة تامة انه عاجز عن قبول دليل الاشعري وانه ينحاز الى أبي منصور الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ويمتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . ويذكر الرازي أن كل من يريد أن يتابع الاشعري على دليله عليه أن يجيب على الاشكالات والاعتراضات التي قدمناها عليه (١) .

أما دليل الاشعري على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذي يمكن أن نعرض له على النحو الآتي : ان امكان الرؤية في الشاهد انما نشأ من الوجود لاشي ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى ، أما أن المراتب في الشاهد جائزة للرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من الجواهر والاعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدي الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع في بداية العقول . فلا بد إذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها ترجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السير والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة

الرؤية . لانه وجود مسبق بعدم ، والعدم لا تأثير له فى الحكم .
 واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه
 بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته .
 واذا حملت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة
 رؤيته (١) .

ولم يكن الأشعرى ومن تبعه على رأيه بغافلين عن الصعوبات
 التى يثيرها هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود ،
 ومن المعروف أن الأشعرى وأصحابه جواز رؤية هذه الاشياء
 وجواز رؤية كل الموجودات (٢) وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب
 حين قالوا بأن الله قد أجرى المادة بدم رؤيه يضر الموجودات
 لمحكمه لانعلمها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص
 أوقع بهم فى صعوبة أخرى أثارها المعتزلة حين قالت بأنه يصح
 بناء على ذلك أن تكون نحضرتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا
 لانراها رغم سلامة الحاسة وتوافر شروط الابصار . وذلك مما
 لا يقبله العقل السليم .

ان مذهب الأشعرى يواجه مثل هذه الاشكالات دائما بالالتجاء
 الى الحرية الالهية المطلقة ، تلك الحرية التى تجعل الله فوق كل
 قانون طبيعى وخلقى . ليس فى القوانين الطبيعية أو الخلقية

(١) الأشعرى ، الملح ص ٣٢ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٥٧ ،
 الرازى ، الأربعين ص ١٩١ -
 (٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٥٧ .

أى ضرورة تعبير الله على مراعاة طبائع الاشياء أو التزام قاعدة خلقية ، ان شاء الله الفنى اثر النار فلا تحرق « يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم » (١) . وكذلك ان شاء كان بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية الا أن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وان شاء عذب المطيع واثاب العاصى ، ولا يقدر ذلك فى عدله او حكمته (٢) .

ولم يلتفت أهل السنة الى أن اثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدى بنا الى الشك فى القوانين الطبيعية والخلقية جنميا ، ويعدم ثقتنا فى كل معرفة وعمل فهل يتفق ذلك والحكمة الالهية؟

أحالت المعتزلة أن تقتضى الحكمة الالهية العبث بحقائق الاشياء وقلبها رأسا على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التى تنطوى عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها . ومن ثمة أحالت أن يثيب الله العاصى ويعذب المطيع والا كان ذلك خرقا للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر فى اعتراضات الرازى على دليل الأشعرى فنجد ، يقدم اثنى عشر اعتراضا نلخصها على النحو الآتى :

(١) سورة الانبياء ٢١ آية ٦٩ .

(٢) الأشعرى ، اللع ص ٧١ .

أولا : ان صحة الرؤية حكم عدمي ، والحكم العدمي لا يجوز تحليله أما أنها حكم عدمي فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية ، والا لكان العالم موجودا بالفعل حين كان صحيح الوجود ، وذلك يؤدي الى القول بقدّم العالم (١) .

ثانيا لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فما وجه التمسك بوجوب تحليله ؟ ونحن نعلم أن كثيرا من الاحكام لا تعمل مثل كون الجوهر جوهرًا أو متحيزًا أو قابلا للاعراض ، فإن هذه الصفات النفسية التي ترجع الى ماهية الشيء وحقيقتها لا يطلب لها علة (٢) .

ثالثا : لا يسلم الرازي بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض لأن صحة كون السواد مرثيا مخالفة لصحة كون البياض مرثيا ، لانه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرًا ، ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (٣) .

رابعا : لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لكن لم لا يجوز تحليل الحكمين المتماثلين بملتين

(١) الرازي ، الاربعين ص ١٩١ - ١٩٢ ، المحصل ص ١٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ .

(٣) الرازي ، الاربعين ص ١٩٢ - ١٩٣ ، المحصل ص ١٣٧ .

مختلفين ؟ ألا أن الأشياء المختلفة تشترك في صحة الاختلاف .
فكما أن اللون الأبيض يخالف اللون الأسود كذلك يخالف اللون
الأسود اللون الأبيض ، فلم لا يكون علة كون السواد مرثيا هو
كونه سوادا وعلة كون البياض مرثيا هي كونه بياضا (١) .

خامسا : هب أنه لا بد لهذا الحكم من علة ، فلم حصر
الاشتراك بين الجوهر والمرض على الوجود والحدوث ؟ ثم ما هو
الدليل على هذا الحصر؟ ومن المعروف أن السير والتقسيم لا يفيدان
إلا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم
لا يكون الامكان مشتركا بين الجوهر والمرض ، وإن كان الامكان
لا يصلح للعلية لأنه صفة عدمية ، ألا أنه يبطل حصر انحساء
الاشتراك بين الجوهر والمرض في الوجود والحدوث (٢) .

سادسا : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والمرض إلا الوجود
والحدوث ، فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس هو الوجود
الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق
بذلك العدم السابق وكونه مسبوقا بالعدم ليس هو نفس العدم ،
لأن الحدوث صفة الوجود وكيفية له ، والعدم تقيض الوجود
ومناف له ، وتقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له (٣) .

(١) المرجع السابق ص ١٩٣ ص ١٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٣) الرازي ، كتاب الأربعين ص ١٩٥ - ١٩٦ .

سابقا : هب أن علة هذه الصفة الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركا فيه بين الواجب والممكن ؟ والمجيب أن الاشئرى يرى ان وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك مادامت الموجودات مختلفة العقائق والذوات وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها (١) .

ثامنا : هب أن الوجود علة صالحة لصفة الرؤية ، ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضا قابلية الشيء لتحقيق الحكم فيه وعدم الممانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة في ذات الله تعالى ، وصفة هذه الأشياء غير حاصلة - فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (٢) .

تاسعا : ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، لأننا نستطيع أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفرق بينها ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد - فان كانت علة اللمس هي الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه ملموسا مذاقا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٣) .

عاشرا : ان القول بأن الوجود علة لصفة الرؤية ان كان المراد

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٣) الرازى ، الأربعين ص ١٩٦ .

به أن المرئى من الاشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الاشياء ، لامتنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الاشياء ، وذلك باطل . وان كان المراد به أن المرئى من الاشياء ماهياتها لكانت علة صحة رؤية السواد هي مجموع كونه سوادا وكونه موجودا ، لا كونه موجودا فقط . كذلك علة صحة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضا وكونه موجودا . وبذلك لا يكون علة صحة الرؤية أمرا مشتركا لاختلاف الماهيتين (١) .

حادى عشر : لم لا يكون الله فى نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته فى حقنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلوقا لنا ، لان صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا (٢) .

ثانى عشر : قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض ، وصحة الخلق حكم مشترك لا بد من تحليله بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض الا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الاشعرى فيتمين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه مخلوقا لوجوده ، وذلك

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٧ .

باطل (١) •

هكذا يتعقب الرازى دليل الاشعرى فى كل ناحية من أنعائه وفى كل مقدمة من مقدماته • يعترض على المقدمة بعد الاخرى ويبين فساد جميع المقدمات التى يتبنى عليها دليل الاشعرى ، ثم يمود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم يبين كيف يفضى هذا التسليم الى محالات لا يمكن قبولها • ويمضى فى سباق الاعتراضات على هذا النحو فى تسلسل منطقى محكم فتتربط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة الى تاليها مما جعلنا نلتزم فى عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذى سار عليه الرازى •

ويبدو لنا أن كل مجهودات الرازى قد اقتصرمت على صياغته وترتيبه للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من انحاء الدليل وتوجيه الاعتراض عليها • أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة اما مباشرة واما عن طريق التفریع عليها (٢) مما يدل مرة أخرى على قوة أثر المعتزلة عليه • وبمقارنة الأدلة الخمسة التى يحكيها الشهرستانى عن المعتزلة ضد دليل الاشعرى باعتراضات الرازى يتبين لنا : (٣)

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٧ •

(٢) أنظر القاضى عبد الجبار ، المنى ، الجزء الرابع فى رؤية البارى ص

١٧٦ - ١٩٦ ، الشهرستانى • نهاية الاقدام ٣٥٨ - ٣٦١ •

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ - ٣٦١ •

- أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثاني للرازي .

- والاعتراض الثاني لهم هو عين اعتراضه السابع .

- والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر .

- والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده في اعتراضه الرابع والسادس .

- والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع .

أما الاعتراضات الأخرى التي بقيت له فأننا نستطيع أن نعتبرها من غير تمسف - فروعا فرعها على اعتراضات المعتزلة، ويكفي لبيان ذلك مقارنة الاعتراض الثامن والثاني عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذي هو في الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا .

ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازي ، ومهما كان من استخدامه لاسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الأشعري على صحة جواز الرؤية عقلا فإن الرازي لم يخرج في مسألة الرؤية على الأصل الذي أجمعت عليه أهل السنة والجماعة وهو أن رؤية الله جائزة ، وأنها بلا كيف ، وأنها للمؤمنين في الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سمعا . وحتى حين يرفض الرازي دليل الأشعري على جواز رؤية الله تعالى عقلا فإنه يلتزم بمذهب

الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ،
ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة سمعا من غير تفسير
ولا تاويل (١) .

٧ - العرشية :

يؤمن الرازي مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى « الرحمن
على العرش استوى » (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا
مكان (٣) . فليس الاستواء بمعنى الاستتقرار والتمكن على
العرش ، لأن ذلك من صفات الاجسام وانما الاستواء بمعنى
الاستيلاء والقهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه (٤) ومثل
هذا المعنى في حق الله تعالى مقبول .

ولا نجد شيئا عند الرازي غير ما يقوله أهل السنة والجماعة
في الرد على المشبهة والمجسمة المبتئين للمكان والجهة كالحنابلية
والكرامية . فالله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة
وبقاؤه على ما كان فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل
عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان ، لان ذلك دلالة الحدث

(١) الرازي ، الاربعين ص ١٩٨ .

(٢) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٣) انظر مثلا الماتريدي كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ، الفزالي الاقتصاد في

الاعتقاد ص ٣٠ ، ٣٠ ، الرازي ، أساس التقديس ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) الرازي ، أساس التقديس ص ١٩١ .

التي بها عرف حدث العالم (١) - ثم ان الله تعالى لو جاز عليه الاستقرار والتمكن في المكان والاختصاص بجهة من الجهات لجاز عليه كل ما يجوز على الاجسام من التناهي والتحديد والعاجه ، وكل ذلك على الله محال (٢) وينصل الرازي - كمادته دائما - دعاوى الحنابلة والكرامية في اثبات المكان والجهة ويرد عليها في كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحيانا كتبها بأكملها للرد على الحنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذي يفتحه قائلا: « علم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار اليه بالحن أنه ها هنا أو هنالك ، أو نقول : انا ندعى وجود موجود غير حاو في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم ، وهذه المبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد ، ومن المخالفين (يقصد الحنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا لأن العلم بالضرورة حاصل بأن كل موجودين فانه لا بد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه ، مختصا بجهة من الجهات الست المحيطة به ، قالوا : واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل في بداية المقول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الغرض في ذكر الدلائل جائزا ، لان على تقدير أن يكون الامر على ما قالوه

(١) أنظر الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٣٢ ، الرازي - أساس التقديس

ص ١٧١ -

(٢) الرازي . أساس التقديس ص ٨٧ - ١٩٢ -

كان الشروع فى الاستدلال على كون الله تعالى غير حال فى العالم ولا مبين عنه بالجهة ابطالا للضروريات، والقدرح فى الضروريات بالنظريات يقتضى القدرح فى الاصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق العلم الى الاصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمات الضرورية لكى يزول هذا الاشكال (١) .

ويبدو أن الرازى كان - كمادته - هنيئا فى خصوصته للحنابلة والكرامية لانه تعرض لاذى كثير من الحنابلة ، فكثيرا ما كانوا يملقون على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم (٢) . أما الكرامية فلم يقتصر الامر بينه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه الى السيف أحيانا (٣) ، وظل العداء مستحكما بينه وبينهم حتى أنهم توصلوا الى وضع السم له فمات من ذلك (٤) .

٨ - أفعال العباد :

يذهب أهل السنة الى أن الله تعالى خالق للمباد وخالق لأفعالهم لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » (٥) ، وقوله تعالى « خلق كل شيء » (٦) ولكن الافعال مع كونها مخلوقة لله الا أنها من كسب

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٤ - ٥ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٣) امين الأثير الكامل ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٤) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، ابن العماد ، شذرات

الذهب ج ٥ ، ص ٢١ ، القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .

(٥) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

(٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

العباد لقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يكسبون » (١) وقوله « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢) وذلك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب . فعند قصد اكتساب فعل ما من الافعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على اكتساب هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح والثواب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا المقصد ، لان الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيق لقدرة فعل الخير بعدم المقصد اليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب على قصد الخير . فالفعل في ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وانما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار المقصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » ويدل على ذلك أيضا أن الفعل في ذاته قد يكون للخير وللشر كالهجرة مثلا ، فالهجرة في ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب وانما الثواب والعقاب يتوجه اليها باعتبار المقصد ، فان قصد بها خير كالهجرة مثلا فهي خير يستحق الثواب وان قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهي شر يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بها من القتل

(١) سورة التوبة آية ٨٧ .

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٧٦ .

والسرقة لقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات ،
وإنما لكل امرئ ما نوى » ، فمن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو
امراة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وهذه القدرة العادة التي يخلقها الله تعالى للانسان عند قصد
اكتساب فعل من الأفعال علة عادية أو شرط عادي للفعل عند
أهل السنة والجماعة ، لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وقدرة
العبد لا تأثير لها في خلق هذه الافعال .

أما الرازي فيذهب الى أن القدرة العادة التي تكون مع
الفعل هي القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فإذا وجدت
القدرة العادة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة وآلات
وجوارح وجب أن يقتصر حدوث الفعل بها أي لا يتغلف الفعل عن
الحدوث اذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل يحدث
الفعل مقارنا لها في الحدوث ، أما اذا انتفى شرط أو وجد مانع
مها فان القدرة حينئذ تكون متقدمة على الفعل ، ولا يقع
الفعل بها مع وجودها الا بعد تحقق الشرط المفقود أو
انعدام المانع الموجود ، ومعنى هذا أن القدرة العادة من غير
استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعل . والرازي بذلك
يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ، لان المعتزلة لا ينازعون
في أن القدرة العادة اذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها
حدوث الفعل بحيث لا يجوز أن يتأخر وجود الفعل عن وجودها ،
وأهل السنة لا ينازعون في ذلك أيضا ، لأن القدرة العادة

المقارنة للفعل عندهم لا توجد الا مع سلامة الأسباب والآلات والجوارح بعد القصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن اذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فان القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذا هو موطن الخلاف بين الرازى وبين جمهور أهل السنة . فالرازى يتفق مع أهل السنة والمعتزلة فى أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة فى أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (١) .

هذه هى أهم الاصول التى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالفت بها الفرق الاخرى مغالفة كثيرة ، لم يخرج الرازى على أصل منها . لقد وجدنا الرازى - أكثر من أى واحد من أصحابه - يوسع فى سلطان العقل ، ويمشى أحيانا الى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يمود دائما بعد نهاية الشوط ليجد فى ظلال الوحي والقرآن الكريم ما لم يجده يبرهان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السنة والجماعة يعرف أن للعقل حدودا لا يتبغى أن يتعداها .

(١) أنظر التفاترازانى ، شرح المقاصد ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازى ، الأربعين ٢٢٧ - ٢٢٧ ، الأشعرى ، اللمع ص ٣٧ - ٩٦ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١٥ - ١٣٠ ، مخطوطة كيمبردج .

الفصل الخامس

الفلسفة

١ - مصادر فلسفة الرازى :

يذهب بينس Pines الى أن الرازى قد تأثر بأفلاطون الى حد كبير فى كتاباته الفلسفية . ويبدو هذا التأثير واضحا - فى رأى بينس - فى كتاب المباحث المشرقية الذى ضمنه الرازى فلسفته ، والذى يشهد بمدى تأثير الرازى بأفلاطون وخاصة بمحاورة تيمائوس (١) .

وفى اعتقادنا أن هذا الرأى له ما يبرره . فمن جهة نحن نعلم أن الرازى درس الفلسفة على مجد الدين الجبلى الذى تخرج على يديه - مع الرازى - شهاب الدين السهروردى الذى نجد فى فلسفته تيارا أفلاطونيا واضحا (٢) . ومن جهة أخرى فإن محاورة تيمائوس التى ضمنها أفلاطون آراءه فى العالم والملم الطبيعى تحتوى على نظرية هامة فى العالم وهى أن للعالم بداية

Pines Beiträge zur Islamischen Atomlehre

(١)

ترجمة الى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) أنظر أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى . بيروت ١٩٦٩ .

وإن الزمان قد وجد مع العالم • ومن المعروف أن أرسطو هو الذى نبه الى أن تيمائوس تتضمن هذه النظرية • وقد نصر رأى أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتيكيوس ، أما باقى رجال الأكاديمية ورجال الافلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق المحاورة (١) •

هذه النظرية - بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها - وما يترتب عليها من استعالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماما مع فكرة المسلمين وخاصة علماء الكلام فى حدوث العالم وحدث الزمان ، لان الحادث عندهم هو ما له أول ، ومن ثمة فقد صادفت نظرية أفلاطون هوى فى نفوس المتكلمين المسلمين ، ويبدو أنهم لقبوه عن أجل هذا « بأفلاطن الالهى » (٢) ، لان علة الحاجة الى الصانع عند المتكلمين هى الحدث • فليس من الغريب ان أن يتأثر فخر الدين الرازى بهذه النظرية التى تأثر بها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال الشهرستاني والغزالي (٣) •

وكما أخذ الرازى عن أفلاطون فقد أخذ أيضا عن أرسطو وعن فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابى ومحمد بن

(١) Taylor, A.E., Plato : The man and his work pp. (1)

346 - 48 University Paperbacks.

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٠ •

(٣) أنظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاقبال فى علم الكلام للشهرستاني

وتهاافت الفلاسفة للغزالي •

ذكرى الرازى وابن سينا وأبى البركات البغدادي . ويمكن أن تستمر بعض النظريات الفلسفية عند فخر الدين الرازى فى العلم الالهى والنفس الانسانية لتبين أن فلسفة الرازى ليست الا حصيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة .

٢ - واجب الوجود :

يفتح الرازى الكتاب الثالث - وهو فى الالهيات المحضة - من الجزء الثانى من كتاب المباحث الشرقية بفصل فى اثبات واجب الوجود . يعرض الرازى فى هذا الفصل للطرق التى اتبناها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية فى البرهنة على اثبات واجب الوجود . وهذه الطرق هى :

(١) طريقة الامكان : الموجودات لا تغلو عن أمرين : اما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفى كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لان الموجودات ان كانت فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها فهي محتاجة الى موجود واجب الوجود ليرجع وجودها على عدمها . وهذه هى الطريقة التى سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادي المتأثرين بفكرتى الامكان والوجوب الارسطيتين (١) .

(ب) طريقة الحدوث : العالم أعيان وأعراض لا تغلو عن الاعراض ، والاعراض - من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أو لون أو طعم - حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم اذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لا يد له من محدث ويستحيل التسلسل الى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هي التي سلكها المتكلمون - ويتفق الرازي مع أبي البركات البغدادي في أن هذه هذه الطريقة أقرب الى الأذهان في تصور الخالق والمخلوقية من طريقة الامكان ، لان احتياج ما لم يكن ثم كان الى المؤثر أقرب الى الفهم من احتياج الممكن الى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الامكان والحدوث : وهي الطريقة التي يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازي نفسه الأخذ بها فيجمع بذلك بين آراء المتكلمين - ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتي : العالم حادث ، والحدوث جائز الوجود والعدم أي ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولا بد لكي يترجح وجوده على عدمه من مرجح آخر ونقع في التسلسل المحال ، فيلزم أن تنتهي الى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

(١) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضا أبو البركات

البغدادي ، المعتبر ج ٢ ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

(د) طريقة الاحكام والاتقان فى صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات فى هذا العالم متقنة محكمة • ويكفى أن ننظر فى بدن الانسان وما فيه من دقة واحكام واتقان لنستدل على أن ذلك لا يمكن الا أن يكون بفعل عاقل • ويرى الرازى أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة يجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقه الحيوان (١) :

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازى انها طريقة الطبيعيين ، وهو يقصد بذلك أرسطو • وبرهان أرسطو على وجود المحرك الاول مشهور يمكن أن نلخصه على النحو الآتى : كل متحرك فهو متحرك بشئ آخر ، والأمر بين فى الكائن الحى الذى وان قلنا منه انه يتحرك بذاته الا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث انه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين فى الكائن غير الحى ، لأنه ان تحرك كانت حركته بمحرك خارجى يرفع المائق له عن حركته الطبيعية ، ولا بد وأن تقف عند محرك أول لا يتحرك حتى لا تقع فى التسلسل المحال ، هذا المحرك الاول الذى لا يتحرك هو واجب الوجود (٢) •

(و) طريقة البدهاة : يذكر الرازى أن من الناس من يرى

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ •

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ •

أن العلم بالله تعالى علم بديهي ، لأن الانسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة أو بلية متضرعا الى موجود قادر يخرج منه أنواع البليات (١) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريد النفس كما يسميهم الرازي ، وهؤلاء يذهبون أيضا الى أن العلم بوجود الله ضروري بديهي يحصل في النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (٢) .

٣ - صفات واجب الوجود :

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا يختلف كل الاختلاف عن اللون الديني للصفات عند علماء الكلام ، ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة - في رأى الفلاسفة - من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا نكاد نجد شيئا عند الرازي في صفات واجب الوجود لم يسبقه اليه ابن سينا ، وأبو البركات البغدادي سواء في عدد الصفات أو في تصويره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٣) : واجب الوجود بسيط أى ليس

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٥٨ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص

مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الاجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لان المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه وكل جزء من أجزائه فهو غيره . فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . قالبساطة تلزم من وجود الوجود . ومادام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة ، لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية فماهية الله بينه بذاتها من غير حاجة الى تعريف لانها بسيطة غير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس يجنسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا ينقسم فى الكم أو المبادئ أو القول ، فهو واحد فى كل جهة من هذه الجهات *

الصفة الثانية : الوجدانية (١) : وهى مترتبة على الصفة السابقة ، فمادام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه . والوجدانية هنا وجدانية ميتافيزيقية ، وليست وجدانية بالمعنى الدينى . هنا فمعناها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم اليها ولا لماهيته أجزاء ينقسم اليها . وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أى لا يوجد واجب وجود بذاته سواء ، هو واحد بكل معانى الوجدانية التى يثبتها العقل ويقتضيها تصورتا لواجب الوجود .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ - ٤٥٦ ، ، وقارن ابن سينا ،

والصفة الثالثة: واجب الوجود تام وليس له حال منتظرة (١):
وهي فكرة جاءت أصلا من أرسطو وأفلوطين - فالله عند أرسطو
فعل محض لا تخالطه قوة ، لان القوة دليل النقص ، والله كامل
لا يشوبه نقص ، لانه فعل محض ، فالله تام أى كامل ، وهو فعل
صرف ، وفعله تام ليس ناقصا فكل ما هو ممكن له فهو موجود له
بالفعل ، ليس له ارادة منتظرة ، بل ارادته ثابتة له ، ولا علم
منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله - وهذه هي حالة
واجب الوجود ، فكل ما له فله دفعة واحدة ، أما الممكن فمتجدد
الاحوال ، فارادة الله فعلت كل ما تريد فى الازل ، وكذلك علمه
تم فى الازل ، ولكن المالم بمافيه من ممكنات نخرج دائما الى
الفعل .

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض (٢): والغير
هنا مأخوذ بالمعنى الميتافيزيقى وليس بالمعنى الاخلاقى ، الغير
الميتافيزيقى هو الذى يتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات
العدمية فهي سبب الشر - وواجب الوجود كله خير أى أنه ايجاب
محض وليس فيه أى صفة عدمية - الانسان فيه الخير والشر :
الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والمرض شر : اذا كان الشر
صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات
والشر موجود بالمرض ، ومادام الله واجب الوجود فهو خير محض

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ .

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ وقارن ابن سينا . النجاة

أو مثال الخير كما عند أفلاطون . الله خير محض ومنيع كل خير
وخلو من كل شر لانه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى
وجوده ، والوجود خير ، وذاته تقتضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته
لا تتحمل الامكان ، لا تتحمل المدم بأى وجه من الوجوه ذلك
الامكان أو المدم الذى هو مصدر الشر . ولذلك فإن الله خير محض
لانه واجب الوجود والخير المحض هو واجب الوجود فقط لانه خلو
من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر . الممكنات
- لانها ممكنات - تنطوى على الخير والشر ، لان ذاتها لا تقتضى
وجودها فذاتها محتملة للمدم وما احتمل المدم فى جهة ما لم يخل
عنها الشر والنقص فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى
الكمال والخير محض أيضا لانه مقيد لكل وجود ولكل كمال هو
الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنحها كمالها اللازم لها ، فهو
اذن مصدر كل خير .

وإذا كان الله أو واجب الوجود خيرا محضا ومبدأ كل خير فهو
عاشق لنفسه وممشوق لذاته . هو عاشق لذاته لانه خير محض ،
ومشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير والخير
يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاته . فواجب
الوجود اذا خير محض وجمال محض وحق محض . هو حق محض
لانه لما كان واجبا فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلا للمدم الذى
هو البطلان بذاته ، فذاته أحق من كل حق وهو خير محض لأن
الشر طبيعته عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود عن غيره ،
وإذا ثبت ذلك فنتقول : انه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق
أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها . فواجب
الوجود له البهاء المحض والجمال المحض ، بل هو المفيض لكل بهاء
وجمال ، والجمال محبوب لذاته ، وكل ما كانت القوة أقوى ادراكا
للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل ، فواجب الوجود

إذا أدرك ذاته بإدراكه الأقوى الأكمل ، وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بآتم ادراك ، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج ، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لازم ومتد به (١) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد (٢) :
واجب الوجود نوع متفرد لا جنس له . إذا كان له جنس فسيكون هو أحد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أى يشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد . ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع قائم بذاته . وكذلك لا ضد له . لأن الضدين لا بد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك . الضدان لا بد وأن ينتميا لجنس واحد ، كالأبيض والأسود يتعدان فى جنس واحد ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد . ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول (٣) : وهذه صفات لازمة أيضا من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان أى خلو من المادة وما دام واجب الوجود

(١) الرازى . المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا . النجاة ص ٢٤٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٤ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا . النجاة ص ٢٤٢ .

خلو من المادة فهو عقل صرف ، ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته ،
فذااته معقولة لذاته . وليس في ذلك اثنيانية ، لانه ليس هناك
عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه ، انما العقل والمعقول هو الذات .
فهو عقل صرف لانه خلو من المادة ، وهو عاقل لان من طبيعة العقل
أن يكون عاقلا ، وهو معقول لانه يعقل ذاته . فذاة الله تقتضي
كونه عقلا ومعقولا وعاقلا . هو العقل المعقول من غير اثنيانية كما
هو الحال في الإنسان من حيث ان للإنسان عقلا يعقل شيئا غيره
ولو كان الله يعقل شيئا غير ذاته لانقسمت الذات الالهية الى عاقل
ومعقول ، ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته .

٤ - نظرية الفيض :

من الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا
بفكرة الفيض أو الصدور المستمدة من الافلوطينية الحديثة عن
فكرة الخلق الدينية ، وفكرة الفيض فكرة أخذتها الافلوطينية
المحدثة من المذاهب الفنوصية وتتلخص في أن الواحد أو الاول
ليس وجودا وانما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود لانه كامل
مع جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الجود بالوجود ، ولما كان
المبدأ الاول واحدا كان لابد أن يكون المعلول الاول له واحدا ،
وهذا المعلول الاول يفيض عن المبدأ الاول أو الواحد بضرب من
التأمل والتعقل ، ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول عقل .
وهذا العقل اذ يتأمل المبدأ الاول ويمقله تفيض عنه نفس كلية
هي نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس
والحركات الجبرئية في هذا العالم . قال العالم لم يفيض عن الله

مباشرة وانما فاضر عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية . معنى هذا ان فعل الله لا يمتد الا الى العقل الاول ، اما باقى الموجودات فليست من فعله وانما من فعل المتوسطات .

لم يقبل الرازى هذه النظرية المجافية لروح الدين ولفكرة الخلق الديتية ، ولكنه مع ذلك يمرض لها ، وكان الفلاسفة الاسلامية لا يكتمل عرضها الا بنظرية الفيض (١) . ويأخذ الرازى على ابن سينا انه غامض ومتردد فى مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل امكان تعقل وجود العقل سببا لصدور الكثرة عنه ، وتارة يجعل تعقل العقل لامكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه اسبابا لصدور الكثرة عنه (٢) . ويحسم الرازى هذا التردد فيقول بان المعلول الاول أى العقل له من ذاته شيء ، وله من الاول شيء ، له من ذاته الامكان ، وله من علته الوجود ، فاذا انضم ما له من ذاته الى ما له من علته حصلت فى ماهيته الكثرة . وعلى ذلك لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لأجل اشتماله على هذه الكثرة (٣) .

ولعل أهم اعتراض نجده عند الرازى على نظرية الفيض هو أنه اذا كانت هذه الكثرة فى المعلول الاول كثرة فى المقومات ، وهى صادرة عن الله ، فقد صدر عنه اذن أكثر من الواحد وهذا

(١) الرازى المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠١ - ٥٠٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٣ .

ينقضى نظرية الفيض من أساسها . وان كانت الكثرة فى الملول
الاول ترجع الى السلوب والاضافات والامور الخارجية
فان مثل هذه الكثرة ان كانت هى مبدأ لكثرة المعلولات ، فتلك
الكثرة ثابتة أيضا لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر
عنه جميع الممكنات ، وان لم تكن تلك الكثرة مبدأ لكثرة المعلولات
فكيف يمكن أن يصدر عن الملول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة (١) .

٥ - علم الله :

وكما لم يقبل الرازى نظرية الفيض فانه لم يقبل أيضا
نظرية ابن سينا فى العلم الالهى ، تلك النظرية التى تقصر علم
الله على الكليات دون الجزئيات . وهى نظرية لازمة عن فكرة
وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة . بينا فى
الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقل وعاقل ومعقول ، وقلنا
انه يعقل ذاته ولا يعقل شيئا غير ذاته ، لانه لو عقل شيئا غير
ذاته لانتسبت ذاته الى عاقل ومعقول ومن ثمة لو عقل شيئا غير
الوجود بذاته . ومادام الله لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الاشياء
الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا الى أن الله لا يعلم الجزئيات
الموجودة فى هذا العالم علما مباشرا وانما يعلمها علما كليا لانه
يعلم ذاته على أنه علة لهذه الاشياء ، والعلم بالعلة يقتضى العلم
بالمملول . فواجب الوجود لا يعلم الاشياء والا كانت ذاته العاقلة
متقومة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون

ذاته واجبة لوجود ذاتها ويكون له حال - المتعقل أو العلم مثلا - لازمة عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال في حق واجب الوجود . كيف إذن يعلم الله الأشياء ؟ يعلمها على أنه مبدؤها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والمقول ، وعلى أنها مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . فهو إذن لا يعقل الافراد المتغيرة ، ولا يصح أن يعقل الافراد أو الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية ، وهذا يقتضى التغير في ذات الله تبعا لتمدّد الصور العقلية وتنوعها (١) .

هذه المسألة هي إحدى المسائل التي يكفر فيها الفزالي الفلاسفة (٢) ولكن الرازي لا يتابع الفزالي في رمي الناس بالكفر وإنما يتصدى لهم بالتقند مستمينا في ذلك بما يجده عند أبي البركات البغدادي من اعتراضات .

يقول الرازي في المباحث المشرقية « وأعرض الشيخ أبو البركات البغدادي فقال : قولكم : لو كان علمه بالأشياء مستفادا من الأشياء لكان لغيره مدخل في تسميم ذاته . وهذا منقوض بكونه ناعلا ، فإن فاعليته إنما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون فعله مدخل في تسميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه

(١) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٨٥

(٢) الفزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

فاعلا ، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه ، (١) ونقرأ
أيضا في المباحث المشرقية : « قالوا - (يقصد الفلاسفة المنكرين
للعلم بالجزئيات) - البارى تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان
ذلك متعبا له ، لانه يكون دائما منتقلا من مدرك الى مدرك ، وذلك
الانتقال يوجب الكلال والملال ، فان الانسان اذا واظب على الفكر
يتأذى به ، بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار ،
فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما فى ذلك الانتقال .
وأعترض أبو البركات البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة
فقال : انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة
لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها ، فلم لا يجوز هاهنا
أن يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيد أيضا » (٢) .

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب اليه من أن
الرازى قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبى البركات
البغدادى (٣) .

٦ - المعاد :

المعاد موضوع من موضوعات العلم الالهى عند فلاسفة
الاسلام ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد « والثواب

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ .

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة

والمقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التى هى النفس المطمئنة
الصحيحة الاعتماد للحق ، العاملة بالخير الذى يوجبها الشرع
والمقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة
بدنية ، وإن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها
الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل
وشرب ولذات بدنية . ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع
بها النفس المطمئنة ثوابا على تقواها وعملها الخير وإدراكها للحق ،
وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية
التي وصفها الشرع ، يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسمية هى
لذة الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركهما الإنسان مراعاة
للحشمة والعفة ، فتكون الحشمة والعفة ألذ من هاتين اللذتين ثم
إن الإنسان كثيرا ما يقاسى آلام الجوع والمطرش للمحافظة على ماء
الوجه ، ثم إنه أحيانا يستصفر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية ،
وليس ذلك مقصورا على الإنسان وحده بل إن الحيوان يشارك
الإنسان فى ذلك أيضا فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى
عن وليدها أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها وكل ذلك
يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط
عند الإنسان بل عند الحيوان أيضا .

هذا هو المعاد الروحانى الذى يفضلته فلاسفة الاسلام وعلى
رأسهم ابن سينا على المعاد الجسمانى الذى أثبتته الشرع (١) .

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ - ٢٩٢ . الرازى . كتاب الاربعين ص

لكن السؤال الذى يثور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفلاسفة من الماد الجسماني ؟ ولا بد أن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه ، لأن الغزالي يكفر الفلاسفة فى هذه المسألة (١) ، كما يمتقد الرازى بأن الجمع بين انكار الماد الجسماني أو حشر الاجساد وبين الاقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة فى القرآن ليست بحيث تقبل التأويل (٢) . وينبغى أن لا يفيب عن أذهانتنا أن ابن سينا لم ينكر الماد الجسماني ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا الماد لا سبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشك فى الماد الشرعى ، وإنما معنى ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع اقامة الدليل على بعث الاجساد ، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغى تصديق خبر النبوة فى حشر الاجساد وبمعناها .

ولكن الرازى يرى أن الماد ، الجسماني جائز عقلا كما هو ثابت شرعا (٣) يدل على جوازه عقلا قدرة الله تعالى على جميع الممكنات علمه بجميع المعلومات ، فهو قادر على اعادة المعدم ، قادر على تركيب الاجزاء التى تفرقت ، عالم بكل ما تفرق ، ومن ثم لا يستعصى عليه حشر الاجساد ، ولأن حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال فى كتابه الكريم « وهو الذى يبدأ الخلق ثم

(١) انظر الى ، تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ٢٨٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

يمعده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى « (١) -

٧ - العناية الإلهية :

وهي أيضا من الموضوعات التي أدخلها ابن سينا في العلم
الالهي وتابعه الرازي في ذلك كما تابعه في تعريف العناية حيث
يقول : « العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود من
نظام الخير وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به
على النحو المذكور » (٢) فلنشرح عناصر هذا التعريف حتى
نوضح ما يقصده الرازي بالعناية - يعنى الرازي بقوله : ان الله
عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، فلا
يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من
معارف خارجة او منفصلة عن ذاته ، بل ان ذاته او ماهيته تقتضى
كونه عالما -

ويقصد الرازي بقوله ان الله علّة لذاته للخير والكمال أن
ماهية الله تقتضى كونه عالما بأنه علّة للخير والكمال ، أى أن الخير
لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجي ، فلا يفيض الخير من الله
لاجلنا ولا لاجل العالم ، وانما يفيض الخير والكمال من الله لأن
ماهيته تقتضى ذلك -

(١) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ -

(٢) الرازي . المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ . ابن سينا . النجاة ص ٣٨٤ -

ويعنى الرازى بقوله « بحسب الامكان » أن الخير والكمال
اذ يفيضان من الذات الالهية ويتشران فى الوجود فان الموجودات
تتفاوت فى قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو امكان ،
فالامكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وانما يتعلق بالموجودات المتصلة
بالمادة ، فالمادة هى الامكان ، والامكان استمداد وقبول ، ولذلك
تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من
قوة وما لها من امكان . وعلى ذلك فالموجودات التى لا تتعلق بمادة
كالمقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر
عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونعنى بها
الموجودات الارضية فان المادة تعوقها عن الخير التام والكمال
بريثا عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام . ولذلك فانا
نجد الموجودات الارضية المتعلقة بالمادة والتى لا تستطيع قبول
الخير التام والكمال التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر
والنقص يخص هذه الموجودات فقط . ويتبغى ان نلتفت هنا الى
مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط . ولكن
الشر يأتى بالمرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى
قبول الخير . وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود
بالمرض .

ثم يقول الرازى ان الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو
الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة . ثم ان النظام ،
أى نظام الخير والكمال متعلق بالملم الالهى وتابع له . والله اذ
يمقل نظام الخير يفيض على الوجود ويتنشر فيه ويمع الوجود
بحسب الامكان .

نخلص مما سبق أن العناية الالهية عند الرازى كما هي عند ابن سينا هي علم الله الازلى بترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون .

٨ - النبى والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الالهى أيضا ، وتقتضيها العناية الالهية ، لانها ضرورية لمنفعة الناس وغيرهم ، لان الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معاشته لو انفرد وحده . فيلزم أن يعيش فى مشاركة أى مجتمع ، فهو مدنى بالطبع . ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون وشريعة ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبى هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل فحياة الانسان فى الجماعة تقتضى وجود النبى ، لانه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم فى المشاركة فيختلفون فى معايير العدل والظلم ، فيرى كل انسان ما له عدلا وما عليه ظلما ، فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانسانى فحاجة الناس الى النبوة أشد من حاجتهم الى انبياء الشعر على الحواجب وتقمير الاخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء ولا تقتضى النبوة التى بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٣٠٢ - ٣٠٨ .

وصفات النبي عند الرازي ثلاث :

أولا - قوة العقل : وتقتضى أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط ولا خطأ يقع له فيها .

ثانيا - قوة المخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى في حال يقطته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويخبر عن الغيب .

ثالثا - لابد أن تكون له ميزة وخاصة يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم ، هذا الامر او الخاصة هي المعجزة (١) .

٩ - النفس :

لأنكاد نجد شيئا عند الرازي في النفس أكثر مما نجده عن أرسطو وابن سينا . فعلم النفس عند الرازي - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعي ، لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الافعال الحيوية في الجسم كالجسم والحركة والتغذى والنمو (٢) . وتمويف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى هو عين تعريف أرسطو (٣) . ويقصد بالكمال الاول أن النفس هي صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، فهي التي تكمله ، وذلك كقوة الابصار فانها صورة الحدقة أو كمالها ، وتسمى فعل أول لانها تتحد بالجسم مباشرة ، وهناك أفعال ثانية

(١) الرازي ، المباحث المتفرقة ج ٢ ص ٥٢٢ - ٥٢٤ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٢ .

هى التى تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ،
أى هى الافعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع
والذوق وما الى ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعى الجسم الذى
يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى وانما الموجود
بالذات أجزاءه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما الى
ذلك مما يستعمل فى تركيب الآلات الصناعية كالسرير مثلا ،
ويقصد بالآلى أنه مؤلف من آلات أى أعضاء ، وهى أجزاء متباينة
مرتبة لوظائف متباينة فليس تركيب العين كتركيب الاذن ،
ولكنهما تتباينان فى التركيب لتباين الوظيفتين (١) .

أما براهين اثبات النفس عند الراوى فهى بعينها البراهين
التي نجدها عند ابن سينا (٢) وان كان يقتصر على ثلاثة منها هى :
(١) برهان الرجل الطائر : يفترض الراوى - متابعا لابن
سينا - حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته . يفترض حالة
هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر . واشترط أن
يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ،
واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا فيدرك حالا لذاته
غير ذاته ، واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ولا أى جزء
من أجزائه لكى لا يدرك كثرة من الاعضاء فيحكم بأنه هو هذه

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) انظر مذكور ، فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ص ١٧١ -

الاجزاء والاعضاء وافترض ان لا تلامس اعضاء الانسان لكي لا يحس بها بل تكون منفردة ومعلقة في هواء طلق لكي لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده أيضا . اذا افترضنا كل ذلك فأننا نجد الانسان في هذه الحالة يكون غافلا عن كل شيء : غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلا عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، وغافلا عن العالم الخارجى كله أيضا ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته . فاذن أول الادراكات وأوضحها على الإطلاق هو ادراك الانسان نفسه . وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بكد أو يثبت بحجة أو برهان (١) .

(ب) برهان استمرار الحياة اليومية واتصالها : ان بسدن الانسان ليس ثابتا مستمرا فهو يتزايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فان الانسان هو هو في الاحوال كلها وفى ذلك دليل على اثبات النفس ومغايرتها للبدن (٢) .

(ج) برهان الانا : عبد ما أقول « أنا » فلا أقصد بذلك أن أشير الى جسمى أو الى أى جزء من أجزاء جسمى ، وانما أقصد أن أشير الى حقيقة تعبر عن كل الشخصية . والرازى يعبر عن هذا البرهان بقوله « انى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة حال ما أكون غافلا عن كل مالى من الاعضاء الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقول « أنا » مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة » (٣) .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٣) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٣٦٥ .

١٠ - علاقة النفس بالجسم :

يتردد الرازى - كما يتردد ابن سينا - فى علاقة النفس بالجسم: فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته (١) مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم لا يتعين ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هى هى سواء اتصلت بجسم أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع أن تمشى بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويفنى اذا فارقتة النفس بينما النفس تصعد الى العالم العلوى وتمشى حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس جوهر قائم بذاته .

وأحيانا أخرى يأخذ الرازى برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم ، حادثة بحدوثه (٢) .

(١) الرازى . المباحث الشرقية ج ٢ ص ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٣ ، ٢٨٩ .

مراجع البحث

أولا : مراجع مخطوطة :

١ - امام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك ابن أبو محمد الجويني ، كتاب البرهان ، مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ أصول .

٢ - خليف ، فتح الله عبد النبي ، فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية رسالة ماجستير مقدمة لكلية الاداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٩ .

٣ - الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر :

(أ) المحصول في أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه .

(ب) مناقب الامام الشافعي ، مخطوطة المتحف البريطاني رقم Or. 4311

(ج) نهاية المقول في دراية الاصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

٤ - الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الافراح ونزهة الارواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

٥ - الصايوني ، نور الدين أحمد بن محمود بن بكر ، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، مخطوطة

الاسكوريال ياسبانيا رقم ١٦٠٣ ، وقد حققها المؤلف نشرة دار
المعارف ١٩٦٩ .

٦ - الماتريدى ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد ،
مخطوطة كيمبردج رقم Add. 9851 وقد حققها المؤلف نشرة دار
الشرق ببيروت ١٩٧٠ .

٧ - النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحول ، تبصرة
الأدلة ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد .

٨ - الياضى عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة
اليقظان فى معرفة حوادث الزمان، مخطوطة كيمبردج رقم (a) 1178-79.
ثانيا : مراجع عربية مطبوعة :

٩ - ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن
القاسم ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، القاهرة ١٢٩٩ /
١٨٨٢ .

١٠ - ابن الاثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد بن
عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٣٠٣ /
١٨٥٨ .

١١ - ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم :

(أ) بيان موافقة صريح المقول لصحيح المنقول ، القاهرة
١٠٩٣ / ١٣٢١ .

(ب) منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدرية ،
القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣ .

(ج) القياس فى الشرع الاسلامى ، القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٧

١٢ - ابن حجر العسقلانى ، احمد بن على ، لسان الميزان ،
حيدر آباد ١٣٣٠/١٩١٢ .

١٣ - ابن الجوزى ، ابو الفرج عبد الرحمن :

(١) مناقب الامام أحمد بن حنبل ، القاهرة ١٣٤٩/١٩١٣ .
(ب) تلبيس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

١٤ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، القاهرة
بدون تاريخ .

١٥ - ابن خلكان ، ابو المباس أحمد ، وفيات الاعيان وانباء
أبناء الزمان ١٣١٠/١٨٩٢ .

١٦ - ابن عربى ، محيى الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن
عربى ، حيدر آباد ١٣٦٧/١٦٣٨ .

١٧ - ابن سينا ، أبو على حسين :

(١) الاشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(ب) النجاة ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ .

(٢) رسالة فى النفس ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

- (د) الشفاء ، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠ .
- (هـ) منطق المشرقيين ، القاهرة ١٢٢٨/١٩١٠ .
- ١٨ - ابي العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار مع
ذهب ، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢ .
- ١٩ - ابن عساكر ، أو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن
الحسين تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبى الحسن
الاشعري ، دمشق ١٢٤٧/١٩٢٨ .
- ٢٠ - ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ،
تاريخ الحكماء ، ليبزج ١٣٢٠/١٩١٢ .
- ٢١ - أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند
شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٢٢ - أبو ريعة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام
وأراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥/١٩٦٤ .
- ٢٣ - الاسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن
الحسن ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥/
١٩٢٦ .
- ٢٤ - الاشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل :
- (١) كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق
الاب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ .

(ب) رسالة في استحسان الغرض في علم الكلام ، تحقيق
الاب مكارثي ، بيروت ١٩٥٣ . مطبوع مع كتاب اللمع .

(ج) مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقيق محمد
محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠

٢٥ - اقدمي ، سيف الدين الحسن علي بن ابو علي بن محمد بن
سالم ، الاحكام في اصول الاحكام ، القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤ .

٢٦ - امام الحرمين ، ابو المعالي عبد الملك بن ابو محمد
الجويني ، الارشاد ، تحقيق لوسيانني ، باريس ١٩٣٨ .

٢٧ - الايجي ، عبد الرحمن بن احمد ، المواقف ، القاهرة
١٢٩٢/١٨٧٥ .

٢٨ - الباقلاني ، القاضي ابو بكر محمد بن الطيب ، كتاب
التمهيد ، تحقيق الاب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .

٢٩ - بدوي ، عبد الرحمن ، الى طه حسين في عيد ميلاده
السبعين ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٠ - البغدادي ، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر .

(أ) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٦٧/١٩٤٨ .

(ب) اصول الدين ، استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ .

٣١ - البغدادي ، ابو البركات هبة الله بن علي بن ملكة ،

- المعتبر . طبعة حيدر آباد ١٣٥٨/١٩٣٩ .
- ٣٢ - التفتازانى ، سمد الدين ، شرح المعقائد النسفية ،
القاهرة ١٢٩٨/١٨٧٩ .
- ٣٣ - الجرجانى ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ،
الرسالة الشافعية ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،
القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٣٤ - الخطايب ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم ،
بيان اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،
القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٥ - الخوانسارى محمد باقر زين العايدين ، روضات
الجنات فى أحوال العلماء والسادات ، ١٢٠٦/١٨٨٨ .
- ٣٦ - الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :
- (أ) الاربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣/١٩٣٥ .
- (ب) أساس التقديس ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .
- (ج) لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، القاهرة
١٣٢٣/١٩٠٥ .
- (د) معالم أصول الدين ، ١٣٢٣/١٩٠٥ .
- (هـ) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٣٤٣/١٩٢٤ .
- (و) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٧/
- ١٩٠٩ .

(ز) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والتكلمين القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .

(ح) شرح الاشارات والتبیهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(ط) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء ، تحقيق

فتح الله خليف ، بيروت ١٩٦٦ .

(ى) نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ، القاهرة ١٣١٧ .

٣٧ - أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى اعجاز القرآن ،

تحقيق محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ .

٣٨ - السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي

الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦ .

٣٩ - السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ،

الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨/١٨٦١ .

٤٠ - الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد

الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٤١ - الشيرازى أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المذهب

القاهرة ١٣٣٣/١٩١٤ .

٤٢ - الشهرستانى ، عبد الكريم :

(أ) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

(ب) نهاية الاقدام فى علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون

تاريخ .

٤٣ - طاش كوبرى آزاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح
السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ١٣٢٩/١٩١١ .

٤٤ - الطومى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة
١٩١١/١٣٢٣ .

٤٥ - عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ
الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩ .

٤٦ - على القارى شرح الفقه الاكبر ، القاهرة ١٣٢٣/
١٩٠٥ .

٤٧ - الفزالى ، أبو حامد محمد بن محمد :

(أ) أحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .

(ب) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .

(ج) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .

(د) المستقصى من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤ .

(هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ .

(و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .

٤٨ - قاضى زاده ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار فى

كشف الرموز والاسرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧ .

٤٩ - القاضي عبد الجبار ، المفتى فى أبواب التوحيد
والعدل ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٠ - الكسانى ، علام مدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع
الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٥١ - مذكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الاسلامية منهج
وتطبيقه ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٢ - المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبو الرحمن
بن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل
على الروضتين القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

٥٣ - النسفى ، عمر المقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧/
١٨٧٩ .

٥٤ - النشار ، على سامى ، منهاج البحث عند مفكرى
الاسلام ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٥ - الهمداني ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ،
ترجمة من الفارسية الى العربية محمد صديق نشأت وآخرين ،
القاهرة ١٩٦٠ .

ثالثا : مراجع أوروبية :

- 56 - Brockelmann, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937 - 49.
- 57 - Goldziher, I., Die Richtungen Der Islamischen Koranexlegung, Leiden, 1920:
- 58 - Kholeif, F. A. P., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.
- 59 - Patton W. M.: Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1897.
- 60 - Pines, S., Beiträge zur Islamischen Atomenlehre, Berlin 1930 translated into Arabic by Abu - Rida Cairo 1946.
- 61 - Taylor A. E., Plato : The man and his work, University Paperback.
- 62 - Watt, W. M., Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1962.
- 63 - Wensinck, A. J., Concordance et erdices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.

